



فَنَّاوِي السَّبْكِ

تَأَلَّفَ

الإمام أبي الحسن تقى الدين على بن عبد الكافي
السبكي



الجزء الأول

دار المعرفة
بيروت - لبنان





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه وسلم

أما بعد فهذه كلمات بين يدي الكتاب لعل فيها فائدة للمطالع :

١ - نسخة دار الكتب المصرية في مجلدين بالقطع الكبير ، وقد تابعتها في

جمل النسخة المطبوعة في مجلدين . وقد نسخت في سنة ثمان وستين وسبعمائة

على ما في آخر الجزء الاول منها .

٢ - نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق في ثلاثة مجلدات ، وقد كتبت في

سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

٣ - النسخة المصرية مخرومة من آخر المجلد الثاني فاستكملنا النقص من الشامية .

٤ - تابعت الشامية في ترتيب بعض المسائل تقدماً وتأخيراً

٥ - من الصفحة ١٧ من الجزء الاول المطبوع الى الصفحة ١٤٤ منه صححه

وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقي

٦ - ابتدأت المقابلة بالنسخة الشامية من الصفحة ٣٣٠ من الجزء الاول .



﴿ ترجمة الامام تقى الدين السبكي ﴾

هو الامام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد النظار الورع الزاهد قاضى القضاة تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى السبكى الكبير رحمه الله .

ولد بسبك - بضم فسكون - من قرى المنوفية بمصر سنة ٦٨٣

تفقه على ابن الرفعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقى ، والحديث عن الشرف الديلمى ، والقراآت عن التقى الصائغ ، والاصلين والمعقول عن العلاء الباجى ، والخلاف والمنطق عن السيف البغدادى ، والنحو عن أبى حيان .

ورحل فى طلب الحديث إلى الشام والاسكندرية والحجاز وسمع من شيوخها كابن الموازىنى وابن مشرف وابن الصواف والرضى الطبرى وآخرين يجمعهم معجمه الذى خرج له الحافظ أبو الحسين بن أبيك فى عشرين جزءاً .

قال الحافظ أبو المحاسن الحسينى فى ذيل تذكرة الحفاظ : عنى بالحديث أتم عناية وكتب بخطه المليح الصحيح المتقن شيئاً كثيراً من سائر علوم الاسلام ، وهو ممن طبق المالك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفناويه الركبان فى أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة فى دينه . . . اهـ .

وقال الجلال السيوطى فى ذيل تذكرة الحفاظ وغيره : أقبل على التصنيف والفتيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وتصانيفه تدل على تبحره فى الحديث وغيره وسعة باعه فى العلوم ، وتخرج به فضلاء العصر ، وكان محققاً مدققاً نظاراً جديلاً بارعاً فى العلوم ، له فى الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التى لم يسبق إليها ، وكان منصفاً فى البحث على قدم من الصلاح والعماف ، ومصنفاته ما بين مطول ومختصر ، والمختصر منها لا بد وأن يشتمل على مالا يوجد فى غيره من تحقيق ونحرير لقاعدة واستنباط وتدقيق اهـ .

وقال الحافظ ابن حجر : ولى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بعد وفاة الجلال القزوينى فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت اليه الخطابة بالجامع الأموى فباشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزى ، وما حفظ عنه فى التركت ولا فى الوظائف ما يعاب عليه ، وكان متقشفاً فى أموره متقللاً من الملابس حتى كانت ثيابه فى غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لا يستكثر على أحد شيئاً حتى انه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم ديناً فالتزم ولداه التاج والبهاء بوفائها ، وكان لاتقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاها طال أو قصر اه .

وقال الزين العراقى : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتوالياه ، ولم يخلف بعده مثله اه .

وقال الاسنوى : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاماً فى الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك ، وكان فى غاية الانصاف والرجوع إلى الحق فى المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة اه .

وقال الصلاح الصفدى : الناس يقولون ماجله بعد الغزالى مثله ، وعندى انهم يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى اه :

وقال الحافظ الذهبى فيه :

ليهن الجامع الأموى لما علاه الحاكم البحر النقى
شيوخ المصر أحفظهم جميعاً وأخطبهم وأقضاهم على

وفى (شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد) : الامام تقي الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حطيم بن يحيى بن عمر بن عثمان بن على بن مسور بن سوار بن سليم السبكى الشافعى المفسر الحافظ الاصولى اللغوى النحوى المقرئ الباسى الجدلى الخلاقى النظائر البارع شيخ الاسلام أوحد المجتهدين . قال السيوطى : ولدمستهل صفر سنة ثلاث

وتمانين وستمائة وقرأ القرآن على النقي بن الصائغ والتفسير على العلم العراقي والفقه على ابن الرفعة والاصول على الملاء الباجي والنحو على أبي حيان والحديث على الشرف الديبالي ، ورحل وسمع من ابن الصواف والموازيني وأجاز له الرشيد بن أبي القاسم واسماعيل بن الطبلال وخلق يجمعهم معجمه الذي خرج له ابن أبيك وبرع في الفنون وتخرج به خلق في أنواع العلوم وأقر له الفضلاء وولى قضاء الشام بعد الجلال القزويني فباشره بعفة ونزاهة غير ملتفت الى الاكابر والملوك ولم يعارضه أحد من نواب الشام إلا قصمه الله وولى مشيخة دار الحديث الاشرفية والشامية البرانية والمسرورية وغيرها . وكان محققاً مدققاً نظاراً له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق اليها وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والعفاف وصنف نحو مائة وخمسين كتاباً مطولاً ، ومختصراً المختصر منها يشتمل على مالا يوجد في غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط ، منها تفسير القرآن وشرح المنهاج في الفقه .

ومن نظمه :

إن الولاية ليس فيها راحة إلا ثلاث يبتغيها العاقل
حكم بحق أو إزالة باطل أو نفع محتاج سواها باطل

وله :

إذا أتت يد من غير ذي مقه وجفوة من صديق كنت تأمله
حذها من الله تنبهاً وموعظةً بأن ماشاء لا ماشئت يفعله

بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف فلأناب عنه ولده التلج وانتقل إلى القاهرة وتوفي فيها بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسعيد السعداء بباب النصر . أغدق الله على ضريحه سحائب رحمته ورضوانه بمنه وكرمه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله جامع الشتات وفاتح سبل الخيرات . أحمده حمداً يليق بجلاله وأصله
وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . وبعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى فى مسائل من
الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقى الدين آخر المجتهدين أبى
الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى الشافعى تفعده الله برحمته .
منقولة من خطه حرفاً حرفاً فاذا قلنا قال الشيخ الامام الى أن نقول انتهى فاعلم
أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شىء بالمعنى بل بالعبرة ، وكذلك
إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً . وهذه الفتاوى
والآيات غير ما خصه بالتصنيف فاننا لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه
فى مجاميعه أو بخطه فى جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة فى أيدي الناس ،
وبعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذى خشينا عليه الضياع
فأردنا أن نجتمع شمله فى مجموع مرتب على الأبواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه
بالتصنيف إلا قليلاً من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسطة
ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين ، وربما كانت له فى مسئلة واحدة سبعة
مصنفات كسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا
أخصر تلك المصنفات روىً للتسهيل والله المستول أن يعين على هذا المقصد الجليل .
وليس فى هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله وفلان
لناسخ المحرر غير متصرف بشىء . وما كان منسوباً إلى ولده شيخ الاسلام آخر
المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه فى موضعه
والله حسبي ونعم الوكيل .

﴿سورة فاتحة الكتاب﴾

مكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل مكية ومدنية، تسمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن ؛ وسورة الكثر والواقية والحمد والمائتي وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشافية والرقية والاساس والنور وسورة تعليم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التوحيذ وهي سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المسكين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يعدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية العادين على العكس / والباء متعلقة بحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء وقدر متأخراً لانه الأهم هنا وجاء متقدماً في (اقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك أهم، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائي كأن باسم الله، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الالصاق قال الزجاج شري وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه / والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وسم^(١) وسمّاً كهدي^(٢) وحذفت الهمزة^(٣) لكثر استعماله ولذلك أثبتت في (اقرأ باسم ربك) / والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلاً عليه فلا شك انها متغايران^(٤) والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من اله^(٥) بمعنى فزع أو عبد أو تحير أو سكن، وقيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه اذا احتجب وقيل من وله أي طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله أنه حذفت الهمزة اعتباراً أو حذفت للنقل مع الادغام، وأل فيه زائدة لازمة وشذ حذفها في قولهم «لاهبوك» وقيل إن ال من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لانه حينئذ يكون وزنه فعلاً . وتفخيم لاسمه سنة اذا لم يقع ما قبله مكسوراً، وقيل انه اسم أعجمي معرب وقيل انه صفة^(٦) / وإضافة اسم الى الله كما في قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وبزيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هنالك بجعل

(١) بكسر السين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضاً كرضا . (٣) أي خطأ .
(٤) في الاصل «انها متغايرة» . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولا م وهاء . (٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة «الله» معروف في جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شيء . قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها في القرآن وأشعار العرب كثير .

اسم الله المذكوراً في أول الأشياء . وهذا يدل على أن معنى الالصاق في الباء أحسن من معنى الاستعانة ، كما قاله الزمخشري . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى على الاستعانة دون الالصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس في ذلك بما لا يرتضيه / (والرحمن الرحيم) قيل دلالتها واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لا يتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفيظ علمك وقيل مرفوعاً « الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة » وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفي صرف الرحمن قولان يسند أحدهما إلى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر إلى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المنع لغلبته فيه . وقال الزمخشري في تعليقه لما لم يكن له مؤنث على فعلى ولا على فعلانة وجب الرجوع إلى الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسدران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل إرادة الخير لمن أراد الله تعالى به ذلك فيكون صفة ذات . وإنما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترتي لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كاللتممة والرديف ليتناول مآدق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل . وفي إعراب « الرحمن الرحيم » خلاف فالجمهور على أنه صفة لأنه يراد به البيان ، وإن كان يجري مجرى الأعلام . وقال الأعلام : بدل ، ورد ^(١) بأن الاسم الأول لا يحتاج إلى تبيين . (الحمد) الثناء على الجميل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، وتقيضه الذم . والشكر الثناء على النعمة ، وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه ^(٢) فيكون الحمد بدون الشكر في الثناء على الصفات التي في المحمود ، ويكون الشكر بدون الحمد في الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويجتمعان فيما إذا أثنى على المنعم باللسان ، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجميل . وعلى

(١) أي الأول، ويرد الثاني بأن الاسم الأول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم ، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة ، والشكر لا يصح إلا على النعمة . . . إلى آخر ما بسطه .

النعمة أى بسببهما. فالثناء على المحمود والمشكور بسببهما. والحمد مصدر، والتعريف
 إما للمهد، أى الحمد المعروف بينكم أو لتعريف الماهية أو للاستغراق وقد أجمع السبعة
 على قراءته بالرفع، ولا حاجة إلى ذكر الشواذ. (الله) اللام للاستحقاق. (رب) مصدر
 وصف به أو اسم فاعل حذف ألفه كبارو بر. ولا يطلق من غير قيد الأعلى الله تعالى،
 ومعناه هنا: إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح. (ال) فى العالمين
 للاستغراق وجمع العالم شاذ، لأنه اسم جمع وجمعه بالواو والنون اشد لاختلال
 الشرط ^(١) وحسنه معنى الوصفية. والعالم اسم لذوى العلم من الملائكة والنقلين.
 وقيل بل ما علم به الخلق من الاجسام والاعراض. وقيل: المكلفون، لقوله
 تعالى (إن فى ذلك لآيات للعالمين) ولادليل فيه، بل يدل للاول. قرأ (مالك)
 بالالف عاصم والكسائى وخلف فى اختياره. وقرأ (ملك) باقى السبعة. والكاف
 مكسورة فيهما فى المتواتر. وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه.
 لكن الملك - بضم الميم - أمدح وقيل عكسه. ويشهد له (لمن الملك اليوم لله)
 وفى ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها. قال اللغويون: والملك
 والملك راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك
 بمعنى كفره وفارده. (اليوم) من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت
 ولم يأت مما فاقه بآء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس. والمراد به فيها زمان
 ممتد إلى أن ينقضى الحساب ويستقر أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار (الدين) الجزاء
 والحساب وهذه الاضافة ضافة اسم الفاعل إلى الظرف على سبيل الاتساع وقيل إلى
 المفعول على الحقيقة. وفى إضافة مالك اشكال، لأنه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهى غير
 محضة فلا تعرف بالاضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلاً. لان البدل
 بالصفات ضعيف فقيل فى جوابه: إن الاضافة بمعنى الماضى، وهو حق،
 لان الملك متقدم وان تأخر الملوك. وقيل: لان فى اسم الفاعل - بمعنى الحال
 أو الاستقبال - وجهين. أحدهما ما قدمناه والثانى انه يتعرف بماضيف إليه اذا
 كان معرفة. فيلاحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وكان تقييده
 بالزمان غير معتبر. وهذا الوجه غريب وهو موجود فى كتاب سيبويه، وهذه
 الاوصاف التى أجريت على الله تعالى: من كونه رباً مالمالك العالمين، لا تخرج ^(٢)
 منهم معنى عن ملكوته وربوبيته ^(٣) منعماً بالنعمة كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

(١) لان ما يجمع جمع مذكر - الم لا بد أن يكون علم المذكر عاقل، وصفة كذلك ورب
 ليس منهما. (٢) لعل هنا «أحد» محذوفة ليم الكلام. (٣) هنا سقط ولعله «وكونه».

الدقيقة مالمسكالامركاه في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بما هو أهله ^(١) (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لا محل لها وليس بمشتق عند الجمهور ^(٢) وتقديمه للاعتناء او للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذلتهم وعبدت الله ذلت له . وفُسرت أيضاً بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة الى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز بالصفات العظام ، فغوب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون في (نعبد) لافادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا في جملتين ، وكل منهما مقصود وللتنصيص على طلب العون منه بخلاف ما لو قال « إياك نعبد ونستعين » فإنه يحتمل ، قالوا : وفي (نعبد) رد على الجبرية وفي (نستعين) رد على القدرية . وفي (إياك) رد على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدي الحاجة وأطلقا لتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله (إهدنا) بيانا للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا (إهدنا الصراط المستقيم) والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين او التقديم او الالهام او السبب . والاصل في «هدى» ان يتعدى الى ثانی مفعوليه بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه . و«الصراط» جادة الطريق . وأصله بالسين من السرط وهو اللقم، وقرأ بالسين على الأصل قبل ورويس ^(٣) وبإبدال السين صاداً الجمهور وهي لغة قريش . وبها كتبت في الامام وباشتمامها زائياً حمزة بخلاف وتفصيل عن رواته، وروى عن ابى عمرو بالسين وبالصاد والمضارعة بين الزاي والصاد والزاي خالصة وأنكرت عنه. والصراط يذكر ويؤنث ويجمع في الكثرة على صراط . وفي القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر، وأصرط ان انت . والمراد هنا طريق الحق . وهو ملة الاسلام، أو القرآن، أو الايمان وتوابعه ، أو الاسلام وشرائعه ، أو السبيل المعتدل او طريق النبي ﷺ

(١) هنا «منه» محذوفة. (٢) وقول ابى عبيدة انه مشتق ضعيف والكلام على وزنها فضول فقد كان ابو عبيدة لا يحسن النحو وان كان اماماً في اللغات وايام العرب كما في البحر . (٣) في الأصل «ورش» وفي البحر لا بى حيان «رويس» بدل «ورش» وهو الصواب.



وأنى بكر وعمر ؛ أو السنن ^(١) أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أو طريق الخوف والرجاء ، أو جسر جهنم . ورد بعض الأقوال المتقدمة بأن المراد صراط الذين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفي تفسير (الذين أنعمت) خلاف سيأتي . وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . والهمزة في « انعم » لجعل الشيء صاحب ماصنع منه إلا أنه ضمن معنى التفضيل فعدى إلى . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعاني التي لأفعل وهي أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عند الاكثرين إلا إذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها إذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء وإسكان الميم ، والجمهور بكسرهما وإسكان الميم ، وابن كثير وقالوا بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها . ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني ليس الأول . وكأنه نوى فيه حرف العطف وفي تعيين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم بالله والقهيم عنه وقيل التزام القرائض واتباع السنن . وقيل موافقة الباطن للظاهر . والمنعم عليهم هنا الأنبياء والملائكة أو أمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا وأوامر الأنبياء صلى الله عليهم وسلم ^(٢) ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛ أو المؤمنون أو الأنبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الذهن كل مذهب واختلف هل لله على الكافر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونقاهها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطاف لقبول التوسل بالدعاء في الهداية وانقلاب ألف « على » مع المضمر هي اللغة الشهرى . (غير) وصف عند سيبويه . وبذل من الذين عند أبى على ، ومن الضمير عند قوم على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الإيمان وبين السلامة من غضب الله والضلال . وأصل « غير » الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن السراج إذا كان المغاير واحداً تعرف بأضافته إليه . وتقدم عند سيبويه أن كل ما أضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتعرف إذا كان « غير » بما تضاف إليه إذا كان معرفة . واعتذر المخشرون عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لا توقيت فهو كقوله « ولقد أمر على اللثيم يسبنى » وهو ضعيف ، لأن المعرفة لا تنعمت إلا بالمعرفة . وبأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس في غير اذن الابهام الذى يأبى عليه أن يتعرف . و« لا » في (ولا الضالين) لتأكيد النفي الذى في غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى إرادة الانتقام من

(١) فى الاصل « السنن » . (٢) فى الاصل « النبي صلى الله عليه وسلم » .

العاصي . وقبل : ارادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو
احلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وان كان
الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فبينهما
طباق معنوي وليناسب التسجيع في آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام في قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) ومحوها فيما يقدم فيه
ذكر المفعول . قد اشتهر كلام الناس في أن تقديم المفعول يفيد الاختصاص ومن
الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تنمى الاهتمام . وقد قال سيبويه في
كتابه وهم يقدمون ما هم به أعنى والبيانون على افادته الاختصاص والحصر ،
فاذا قلت : زيدا ضربت ، نقول معناه ما ضربت الا زيدا . وليس كذلك .
وانما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر . والفضلاء لم يذكروا في ذلك لفظة
الحصر . وانما قالوا الاختصاص . قال الزمخشري في قوله تعالى (اياك نعبد واياك
نستعين) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : (قل أغير الله
تأمروني أعبد) معناه أغير الله أعبد بأمركم . وقال في قوله تعالى (قل أغير
الله أبغى ربا) الهمزة للانكار أى منكر أن أبغى رباً غيره ، وقال في قوله تعالى
(قل الله أعبد مخلصاً لدينى) أنه أمر بالاختصاص بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته
مخلصاً لدينه . وقال في قوله تعالى (أغير دين الله يبغون) قدم المفعول الذى هو
غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه
الى المعبود بالباطل وقال في قوله تعالى (أنفكا آلهة دون الله تريدون) انما قدم
المفعول على الفعل للعناية وقدم المفعول له على المفعول به لانه كان الأهم عنده
أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم . ويجوز أن يكون « إفسكا »
مفعولاً به يعنى تريدون إفسكا ثم فسر الإفك بقوله (آلهة دون الله) على أنها
إفك في أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشري
لفظة الحصر في شيء منها . ولا يصح الا في الآية الأولى فقط . والقدر المشترك
في الآيات الاهتمام . ويأتى الاختصاص في أكثرها . ومثل قوله تعالى (أنفكا
آلهة) وقوله تعالى (أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وما أشبههما لا يأتى فيه الا
الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص
في ذلك كما في بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فاز قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال
من المخصوص . والمخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه أخص من مطلق الضرب . فإذا قلت ضربت زيداً أخبرت بضرب عام وقم منك على شخص فصار ذلك الضرب الخبر به خاصاً لما انضم إليه منك ومن زيد . وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقعاً منك . وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يترجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فإن الابتداء بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم . فإذا قلت زيداً ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومته . وقد يقصد من جهة خصوصه فقصدته من جهة خصوصه هو الاختصاص وأنه هو الأعم الأهم عند المتكلم . وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره باثبات ولانفي . وأما الحصر فعناه نفي غير المذكور وإثبات المذكور . ويعبر عنه بما والا ، أو بانما . فإذا قلت : ما ضربت إلا زيداً كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبتته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وانما جاء هذا في (اياك نعبد و اياك نستعين) للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فإن قوله (أفغير دين الله يبيعون) في معنى ما يبيعون الا غير دين الله . وهمزة الانكار داخله عليه فلزم أن يكون المنكر المحصر ؛ لا مجرد بغية غير دين الله ، ولا شك أن مجرد بغية غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات اذا تأملتها ، ألا ترى أن (أفغير الله تأمروني أعبد) وقع الانكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغى ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك (اياكم كانوا يعبدون) عبادتهم اياهم منكرة من غير حصر ؛ وكذلك قوله (آلهة دون الله تريدون) المنكر ارادتهم آلهة دون الله من غير حصر ؛ فمن هذا كله يعلم أن الحصر في (اياك نعبد و اياك نستعين) من خصوص المادة لا من موضوع اللفظ ، بل أقول أن المصلى قد يكون مقبلاً على الله وحده لا يعرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر في عينه من أن يقصد في ذلك بنفي عبادته ، وانما قصد الاخبار بعبادة الله وأول ما حضر في ذهنه عظمة من هو واقف بن يديه فقال (اياك نعبد) ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره في القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم بنى عليه ما أخبر به من عبادة وكعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالاخبار بعبادته وغيره

من الاكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشعار العرب تجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرئ تحسبين امرأً وناراً توفد بالليل نارا (١)

لو قدرت فيه الحصر بما والاهل يصح المعنى الذى اراده ؟ وقد قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذى قاله الزمخشري في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن إيقانهم مقصور على أنه إيقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذى قاله هذا القائل بناء على ما فهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بينا ثم قال هذا القائل . وتقديم «هم» أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون إيقان غيرهم بالآخرة إيمانا بغيرها حيث قالوا (لن يدخل الجنة) و (لن نمنسنا النار) وهذا من هذا القائل استمرار على ما في ذهنه من الحصر ، أى أن المسلمين لا يوقنون الا بالآخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل وامله قوله وأن اليقين الخ مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الزمخشري أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لاعلى معمولاته من (يا أهل الكتاب) وكأنه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت مراد الزمخشري أنه تعريض بنفى اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غير من آمن فلا يرد عليه ولا يحتاج الى تقدير العطف على ما ذكره هذا القائل ، وهو إما أن يقدر دون غيرهم أولا فان قدر فهو تعريض لا تصريح ، وان لم يقدر فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم» لحمل كلام الزمخشري على ما زعم هذا القائل لا يصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وانما ألجأه الى ذلك فهمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها» بما والاكتوكت ماقام الازيد صريح في نفي القيام عن (٢) غير زيد ، ويقتضى

(١) البيت لأبي ذؤاد الايادى ؛ وقد ساقه النحاة شاهداً على بقاء المضاف اليه

مجروراً « نار » بعد حذف المضاف « كل » . (٢) فى الاصل « عند » .

اثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى .
المفاهيم لان « إلا » موضوعه للاستثناء وهو الاخراج ، فدلالته على الاخراج
بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل
قد يستلزمه ، فلذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتبس على بعض الناس لذلك فقال
انه بالمنطوق ، (والثاني) الحصر بانما ؛ وهو قريب من الأول فيما نحن فيه ،
وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ؛ فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما
قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ، (القسم الثالث) الحصر الذي يفيد التقديم ،
وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الاولين بل هو في قوة جعلتين
احدهما ماصداً به الحكم نفيًا كان أو اثباتاً ؛ وهو المنطوق ، والاخرى مافهم
من التقديم ؛ والحصر يقتضي نفي المنطوق فقط دون مادل عليه من المفهوم ،
لان المفهوم لا مفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الاياك أفاد التعريض بأن
غيرك يكرم غيره ولا يلزمك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى (الزاني لا ينكح
زانية أو مشركة) أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه
الزانية ، فقال تعالى بعده (والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك) بياناً لما سكت
عنه في الأول فلو قال « بالآخرة يوقنون » أفاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند
من يزعم انهم لا يوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات
قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمحسوس ، فهو حصر مجازي ،
وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لا بغيرها » فاضبط هذا واياك ان تجعل
تقديره لا يوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتدعيهم ان غيرهم ليس كذلك ولو
جعلنا التقدير لا يوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم النفي فيتسلط المفهوم
عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، وي طرح
افهام انه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد افهام أن غيره
لا يوقن بالآخرة ، فلذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة
ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لا يتسلط على الحصر لان الحصر لم يدل عليه
بجملة واحدة ، مثل « ما وإلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوقه ؛
وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم أفاد نفي الايقان المحصور ،
بل أفاد نفي الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم
مادعاء هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الى فهم كثير من الناس ، ونحن قد
منعنا ذلك أولاً وبيننا انه لا حصر في ذلك ؛ وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين

الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم «هم» من اين له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والمخشري لم يصرح بالقديم وانما قل بناء يوقنون على «هم» ولكن مشينامع هذا الفاضل على كلامه . وكل ذلك اوجبه الوجه والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشري ذن قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا لمكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشري وجهاً آخر محتملاً فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق « بخلقكم » وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجى الى مجازه ويحتمل ان يجعل « لعلكم » متعلقاً باعبدوا أو يكون المترجى امامن الامر فيصرف الى المجاز ايضاً وتسكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، وامامن المأمور فتسكون التقوى على بابها ايضاً الذي ذكرناه آنفاً ؛ والترجى على حقيقة وحينئذ تكون صفة في العبادة المأمور بها ، فاذا فرض الامر بمن يعتقد الترجى بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمرأ لعله يتأدب ، وانت ترجى ذلك منه ؛ والمأمور قاطع بانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو المترجى معه ، والفرض خلافه ، واحتمل ان يجب ، ويكون المعبر ترجى الامر ، والأول اظهر ؛ لان الكلام على تقدير جعل الترجى للمأمور لالامره ، والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) قال الزمخشري « من مثله » متعلق بسورة صفة لها اي بسورة كائنه من مثله وليس مراده التعلق الصناعي ، لان الصفة انما تتعلق بحذوف ، وقد صرح هو به ، أو مراده انه لا يتعلق بقوله (فاتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا اولعبدنا . قال الشيخ الامام : الاحسن عندي ان يتعلق بعبدنا ، وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المنزل في نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى تحدى بالقرآن في أربع سور ، في ثلاث ^(١) منها

(١) « ثلاث » غير موجودة في الأصل .

بصفته في نفسه فقال تعالى (لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال تعالى : (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مقتريات) وقال تعالى (أم يقولون انتراه قل فأتوا بسورة مثله) والسياق في ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر في هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبويض ولا ابتداء الغاية ، فتركها يعين الضمير للقرآن ، وفي سورة البقرة لما قال (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) قال : (فأتوا بسورة من مثله) فتكون « من » لا ابتداء الغاية ، والضمير في مثله للنبي ﷺ ، ويكون قد تحداهم فيها بنوع آخر من التحدي غير المذكور في السور الثلاث ، وذلك ان الإعجاز من جهتين احدهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغا تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود في السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية اتيانه من النبي صلى الله عليه وسلم الأسمى الذي لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به في هذه السورة ، لا تحتتم إرادة المجموع كما قدمناه ، فان أراد الزمخشري بعود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التي اشرنا اليها فصحيح ، وحينئذ يكون ردد بين ذلك وعود الضمير على الثاني فقط وان لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، ويعضده أنه اقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويعضده أيضا انهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فاذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله « عبدنا » فقط وهذان النوعان من التحدي يشتملان على أربعة أقسام ، لأن التحدي بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدى بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل ، والى أى سورة كانت فان من يكتب لا يأتى بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر انها أربعة أقسام : ثم قال الزمخشري ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ، قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » لا ابتداء ، ولم يذكر الزمخشري على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لا بد أن يخص بمنزل المنزل كما في سورتي هود ويونس فاذا علمنا الضمير هنا في سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلمنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليست موصوفة ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فان قلت « من » على هذا التقدير للتبويض فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها. قلت المأمور به السورة المطلقة و « من » يحتمل أن تكون لا ابتداء الغاية ، وان سلم انها للتبويض فالمهالة انما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا الا بها من حيث هى مطلقة لامن حيث أن مقتضاه الاستلزام من المهالة فان المهالة بالمطابقة فى السكل المبعوض لافى البعض ، فان لزم حصولها فى البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا ، وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فان المأمور به بخصوصه فى الثانى سورة مطلقة من حيث الوضع وان كانت بعضها من شىء مخصوص انتهى والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) قال الزمخشري هلا جاءت الصفة مجموعة كمالى الموصوف وأجاب بأنها لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلمن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلت وهى فاعلة ومنه بيت الحماسة :

واذا المذارى بالدخان أقنعت واستعجلت نصب القدور فلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على مطهرات ، أقول ما ذكره من اللغتين صحيح ، والأفصح فى العاقلات أن يأتى بالجمع سواء فيهن جمع أقله وجمع الكثرة وفى غير العاقل الأفصح فى جمع القلة الجمع كالاجذاع انكسرن ، وفكرت فى السر فى ذلك فرأيت أن فعلمن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقل فعل وانما جاء فى الآية « مطهرة » وان كان الأفصح مطهرات اشارة الى أن أزواج الآخرة لا اتفاقهن كالشئ الواحد لاتغاير بينهما وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد فى القرآن مطهرات أصلا فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال (واذا الرسل أفقت) لاجتماعهم فى وقت الاجل ، وقال (واذا النجوم انكدرت) لان الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال (والصفافات) لان كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى (فأين أن يحملنها) لان الالباء من وصف العقلاء وكل واحد منهم ائى ، يقال (منها أربعة حرم) لان التبويض من الجملة التى هى ائى عشر وقال (فلا تظلموا فيهن) لان الظلم فى كل واحد وهذا معنى رائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال (فن فرض فيهن الحج) لانه لا فرق بين أن يفرض فى المجموع أو فى كل واحد وأما قوله :

(وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) فاستغنى في تقليلها بدلالة ايام لانها جمع القلة ، وقيل معدودة لانها اقل من معدودات وذلك المبلغ في بهتهم وتكذيبهم فقال (قل اتخذتم) الى آخره ، وفي آل عمران (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون) « ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع ايام معدودة واذا كانوا غرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعا فلان يغرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الأولى .

وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى (واذكروا الله في ايام معدودات) فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والأصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهي شيء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهي الهيئة الاجتماعية ؛ وإنما ذات الجمع نفسه فهو عبارة عن الأحاد فالحكم عليه حكم على الأحاد فاشدد يدبك بهذه الفائدة تمهم بها ما قاله النحاة وإن لم يبدووا مرده وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد في القرآن والسنة إن شاء الله ، بقى علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛ ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات في وصف الثلاثة كذلك ، ولا يقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ، لأنه احتمال مع الجمع ولا يلزم احتمال مع المفرد لتناثر اللفظ انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) المقصود التوبيخ على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد * لانه عن خلق وتأتى مثله * وقريب من هذا المعنى لا تأكل السمك وتشرب اللبن اذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا نهى عن شيئين أو عن شيء على تقدير شيء آخر فذلك على أقسام ، أحدها أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء علة في الكراهة ، كأكل السمك وشرب اللبن ، القسم الثاني أن يكون أحدهما محمودا والآخر مذموما ولكن ذمه مع الحمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى (أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فالامر بالبر حسن صرف وواجب ،

وأمر معروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أم لا ؛ وإذا لم يفعله مع الترتيب ترتب عليه إثمان إثم ترك الأمر وإثم ارتكاب النهي ؛ وإذا أمر ولم يفعله فقد يكون أشد من المجموع ، وقد لا يكون ، وأكثر ما يحكى ، هكذا أن يصدر بالمحمود ويؤخر المذموم كالأية الكريمة ، وكالبيت : فإن النهي عن الخلق السيئ محمود وإتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب على المسبب لأن أمر الناس بالبر سبب في أمره نفسه بطريق أولى ، فإذا لم يفعل قبح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال أفعِل ولا تنس نفسك ، لأن بعض الطباع الشعة لا تنقاد للصبيحة ؛ فإذا صور له حالة في صور تناقض فعله فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى إلى إتيانه وحصول تزوجه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق ^(١) » فالرفث والفسق منهي عنهما للصائم وغيره راسخ من الصائم أقيح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتماعهما وقد يحكى ، هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله « أطرباً وأنت قيسرى » ^(٢) فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقيح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) وفي هذه السورة أيضاً (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل أن العادة في الدين من وقع في شدة له أربع مراتب ، الأولى أن يغنى عنه غيره من ولد أو والد أو غيرهما ؛ والثاني والثالث الشفاعة والقضاء ؛ والرابع إذا تمس من الثلاثة أن ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله نبي الأقسام الأربعة في الآخرة وتطابقت الآيات على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفت في الثانية والثالثة لاختلاف الناس تارة يبدؤون بالشفيع قبل القضاء ، وتارة عكسه ؛ ولم يبين صاحب الدرة مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطرت لي أنه في الأولى لما قدم أمرهم الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفي الثانية لبس إلا حالهم في أنفسهم ، فقدم القضاء ؛ وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من الأولى ، كما هو العادة في المواعظ ، ووجه الابلغية أن عدم القبول يستلزم عدم الأخذ للعدل ، وعدم نفي الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ﴾ ^(٣)

(١) رواه البخاري ، ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة .

(٢) في الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الأولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولا يقبل منها شفاعة .

وقال أيضاً قوله تعالى (وأنتم تقولون الكتاب أفلا تعقلون) مناسبة « أفلا تعقلون »
 ان الذين فعلوه متناقض لان امرهم الناس بالبر يقتضى ان يبدؤا بأنفسهم فنيسانها
 مناقض الامر ، وكلاهما اعنى الجمع بينهما مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة
 الكتاب تقتضى ان لا ينسوا أنفسهم ولا يناقضوا افهامهم فأشار بقوله (أفلا تعقلون) الى
 قبح حالهم ، كما اشار اليه بقوله (اف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) والى
 خروجهم عن مقتضى العقل بحجمهم بين النقيضين ؛ ففيه اشارة الى ان الجمع بين النقيضين
 مستحيل فى العقل ومستحيل فى الشرع أيضاً ، ولا عبرة بما قاله بعض اصحابنا الفقهاء
 فى قوله : اعتق عبدك عني . من أن التناقض انما ثبت استحالة فى العقل
 لافى الشرع ، وهو عجيب من هذا الفقيه فان كل ما استحال فى العقل استحال
 فى الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى (ولن يتمنوم
 ابداً) ^(١) قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على
 حياة) نكر الحياة لارادة أسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على
 أقل ما يكون من الحياة ، فما ظنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟
 والمخشئ ادعى أنه نكر لارادة حياة طويلة وما ذكرناه المنع وأحسن .
 ولا ينافيه قوله تعالى (ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فانه اذا
 ود اليسير منها ود الكثير بطريق أدلى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام فى كتاب افتتاحه فى تأويل قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل)
 فكتب فيه مانصه الحمد لله الذى عصمنا من الفتن . وهدانا الى أرشد سبب ، وصلى
 الله على سيدنا محمد الذى بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه
 الذين بينوا لنا معانى القرآن والسنة ؛ وسلم تسليماً كثيراً على توالى الزمن ، وبعد
 فانا لانحصى ما الله علينا من نعمة ومنة ، وما حمانا به عن كل محنة ؛ وجعل بيننا
 وبينها وقاية وجنة وأرشدنا الى طريق السنة ؛ وجعل لنا على العدل قوة ومنة ،
 وأنه جرى الكلام فى تفسير الفتنة فى قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) وأطلقت
 فيه الأعنة ، وأعزى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالقاء بين الناس
 للقتل مظنة ؛ فخشيت من استباحة دم مسلم بالضغنة ، فأردت ذكر تفسير الآية ،
 وسميته « تأويل الفتنة فى تفسير الفتنة » والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل
 قال ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى عز ذكره (والفتنة أشد

من القتل) يعنى بقوله جل ثناؤه (والفتنة أشد من القتل) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار، فتأويل الكلام . وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركا بالله من بعد اسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا بملته محققا فيه ، كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد^(١) في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) قال ارتداد المؤمن إلى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المنثني ثنا أبو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبة^(٢) عن قتادة قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المنثني ثنا اسحاق ثنا أبو زهير عن جوير عن الضحاك قوله (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القاسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : أخبرني عبد الله بن كثير عن مجاهد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة الشرك ، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال أنا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك (والفتنة أشد من القتل) قال الشرك ، حدثني يونس أنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان^(٣) وقال أبو عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره قوله : (والفتنة أشد من القتل) حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن ابن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالبيه قوله : (والفتنة أشد من القتل) ، وروى عن مجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة والحسن وأبي مالك وقاتدة والضحاك والربيع بن أنس نحو ذلك ، وقوله (والفتنة أشد من القتل) حدثني أبي ثنا يحيى بن المغيرة أنا جرير عن حصين عن أبي مالك (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة التي أنتم متقيمون عليها أكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن أبي حاتم وقال الواحدى في البسيط (والفتنة أشد من القتل) يعنى وشركهم بالله عز وجل أعظم من قتلهم إياهم في الحزم والحرم والاحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله (إنما نحن فتنة) وقال بعض أصحاب المعاني سمى الكفر فتنة لأن الكفر اظهار الفساد عند

(١) «عن مجاهد» غير موجودة في الأصل (٢) في ابن جرير الطبعة الاميرية «سعيد» بدل «شعبة» . (٣) المعروف أن اسمه «روح الديان» .

الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ؛ وقال الواحدى فى قوله (انما نحن فتنة) (١)

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فولوا وجوهكم شطره) قال الشافعى ، وشطره جهة فى كلام العرب اذا قلت أقصد شطر كذا انك تقول أقصد معروف عين كذا ومعنى أقصد نفس كذا كذلك أى تلاقاه وجهته أى استقبل تلاقاه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بالفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعى ، وقال الجوهري ، شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر أى نصف ذكور ، ونصف إناث ، وقصدت شطره أى نحوه ، ومنه قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى فى البقرة (يقتلون النبيين بغير الحق) وفى آل عمران (النبيين بنير حق) وفى وسطها (الانبياء بغير حق) من جهة تعريف الحق وتنكيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة فى الانبياء ، وظهر لى فيه أنه لما كان فى الآية التى فى وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الانبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله فى آخر آل عمران (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق) لأنها فى قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الاولى من آل عمران فانها فى قوم قتلوا وإنما قتلوا بعض الانبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذى هو القلة مع أنه روى فى عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لو جاءت فى غير هذا المحل كقولك ، لا يقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لا ينتفى قيامه دونة ومأخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفى ثم ورد النفى عليه وهو الذى تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور فى تعليقهم ذلك بالفعل الصريح والثانى أن النفى فى جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفى الذى دلت عليه « لا » كما يفعله

(١) بياض فى الاصل

بعض النحاة والزمخشري في بعض الأوقات أى انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفياً وهذا الاحتمالان يأتي منلهما في قولك لا يقوم القوم إلا زيد أحدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرها ، وانما هما في الغاية والاستثناء ، ولا يطرذ ذلك في الصفة لانها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولا بالشرط ، وان تعلق بالنسبة لان له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضاً رحمه الله قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) قال : كنت أظن انه قرينة في افادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته اذا وطئها . ونكح امرأة اذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وان كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك اذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنه أزوجة متقدمة . اما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلاً ^(١) » فان قلت : قد يقال : اشترت عبدي هذا ، والمراد العقد فلم لا يقال : نكحت زوجتي هذه والمراد العقد ؟ قلت : اذا أريد الاخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي ان يقال : عبدي ولا زوجتي لخلوه عن الفائدة وانما يقال : اشترت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وانما يحسن ذلك اذا أريد الاخبار بأمر زائد ، كقولك : اشترت عبدي هذا فأنتفت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فخدمت عشرتها ، فحط الفائدة هو الثاني انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان أحدهما أنه الائتم ، فان طلاق غير الممسوسة لا ائتم فيه مطلقاً ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فاذا طلقها في الحيض ائتم . وتفسير الجناح بالائتم موافق للغة . فان الجوهري وغيره قالوا : الجناح الائتم وأصل الجناح الميل ، وسمى الائتم جناحاً لان فيه ميلاً عن الحق الى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ماهو أعم منه ، لان الميل اعم من الائتم ، واما ان يكون من باب تسمية الشيء باسم ما يشبهه ، لان الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون (١) متفق عليه من حديث أبي قتادة بلفظ « من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه » وله قصة في غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الانتم إغنا يعرف بالشرع فتسميته به لاجل المشابهة ، القول الثانى للمفسرين أن (الجناح) ههنا التبعة ؛ أى لا تبعة للنساء عليكم فى المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما فى التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يميل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الانتم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى نفيها نفي الانتم والمطالبة جميعا . المبحث الثانى قوله : (لا جناح عليكم) جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تنقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزاء له بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبى اليمن زيد بن الحسن الكندى قال مالمخصه :

(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهى قول الرجل لامرأته : طلقتهك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتهك وقال : ليست هذه المسئلة فى الجامع الكبير ولا فى شروحه . ولم يرها فى غيره من كتبه ولا فى كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا فى كتب أصحاب الشافعى . ولما عدمنا ذلك استضأنا بأراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التعويل على تلك الاقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية ما يجب على الفقيه اتباعه أما الحكم فى طلقتهك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضى على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضى اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ، وما ثبت لا يجوز أن يوقع فى جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معنوماً ووقوعه موقوفاً عليه . والماضى قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجوز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لا يكون الشرط محمولا على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما فى قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) فى قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ما ذكره الفارسى قال فى التذكرة : من كسر «إن» لم يجوز أن ينصب «امرأة» بأحللنا ، ولكن بنحل امرأة^(١) كقوله (ولا ينفعكم نصحي إن أردت) . وقال فى البصريات قال ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى (كتب

(١) أى يقدر فى الآية فعل «نحل»

عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين) على الاستئناف
 كانه قال : فالوصية . قال أبو علي : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب »
 مقدماً مغنياً عن الجواب ، لأن « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجوز أن يقع في
 جواب الجزاء الواجب إلا ما يقع بوقوع الأول ، ألا ترى أنه يقبح ضربتك
 إن جئتني ، ولا يقبح أضربك إن جئتني ، فلما كان « كتب » واجباً استقبح أن
 يستغنى به عن الجواب ، لأنه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع .
 فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً للكتاب
 كما أن (لهم مغفرة) تفسير للوعد في قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات لهم مغفرة) ونص المازني على أنه لا يجوز : قمت إن قمت ، ولكن
 أقوم إن قمت قال فان قيل لم لا يقدر الماضي تقدير الآتي ، كما في قوله :

ياحكم الوارث عن عبد الملك أوديت إن لم تحب حواء لمعيتك

فالماضي بمنزلة الآتي بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا
 لم يكن بالشاهد لأن هذا إنما يكون فيما قرب قرباً شديداً ولم يكن فيه مهلة
 ولا نزاع كقولهم « قد قامت الصلاة » فإن دخله التراخي لم يجوز . وكذا قول رؤية
 أوديت إن لم تحب حواء لمعيتك كانه من مقارنته في الخيال في حال من قد غشيه
 ذلك . وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من
 وجهين . أما الفرق فطلعتك حكم شرعي يؤاخذ به فيلزمه شرط . وقمت إن قمت
 لا مبالاة بطراحه . وأما الجمع في أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا
 يستقيم أن يحمل على ما بعد الشرط . وفي الوجه الآخر : إن قائلهما ليس في
 حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبراً
 أو منشئاً في لفظ الفعل الماضي في معنى الثبوت والوقوع ؛ إلا أن الخبر يختص
 بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالايحاد في الحال ،
 وليس له صيغة تخصه ، وإنما يعلم بدليل الحال ، كما أن الأمر والدعاء بلفظ واحد
 وإنما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما رددت نقله من كلام الكندي
 على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار طلقتك ، فالحكم
 فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فان قيل : إن هذا وعد ،
 فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضاد له من حيث المعنى لأن صورة
 الوعد في الشرط والجزاء من الأفعال الحسنة تفتقر إلى الإيجاد من الواعد عند وجود
 الشرط ، مثل الضرب ونحوه . « وطلعتك » حكم شرعي يحمل في الزوجة وتتصف

به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر الى ايقاع محدد. انتهى ما اردت نقله من كلام الكندي في المسئلتين . ولم يعصب في شيء منهما والحق خلاف ما قاله فيهما . وان الطلاق في الاولى يقع عند دخول الدار ولا يقع قبله . وفي الثانية لا يقع اصلا الا ان نوى بقوله طلقته معنى قوله فانت طالق ، فحينئذ يقع عند وجود الشرط . ولا يساعد الكندي على ما قاله نحو ولا فقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وقال تعالى (قل بئسما يأمركم به ايما نسكم ان كنتم مؤمنين) وبئس فعل ماض . وقال تعالى (والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين) في قراءة من قرأ بكسر الضاد وقال تعالى (قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون) والظاهر ان الشرط مرتبط في المعنى بما قبله ^(١) . وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت ان لم أعدل ^(٢) » وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه :

عدمت بنيتي ان لم تروها تنير النقع موعدها كداء ^(٣)

وقال « ثكلته ان لم يسد لإقومه » وقال الملاعن ^(٤) : « كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت ان لم تعلمي اى فارس حليلك . . وقال الفقهاء فيما اذا قال بعثتك ان شئت انه يكون اقرارا ^(٥) ومقتضى كلام الكندي ان يكون وعدا . وهذه الشواهد كلها ترد ما قاله . والنظر ايضا يردده لان كل ما يمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالماضي أو بالمضارع ، فاذا اريد بالماضي ذلك صح تعليقه رليت شعري كيف ساع للكندي أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يؤخذ به فيلزمه شرعا ، ان اراد أنه اقرار فقد نفرضه فيمن ^(١) بياض في الاصل ^(٢) قاله النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب به ذا الخويرة اليماني رأس الخوارج الذي قال للنبي ﷺ : وهو يقسم قسما : أعدل . والمعنى : خبت يا ذا الخويرة اذا كنت معتقدا في نبيك المعصوم أنه لا يعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لا يعدل . وحديثه رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري . (٣) بعده :

ينازعن الاعنة مسرجات يلطمهن بالخر النساء

يخاطب حسان قريشافي مسير رسول ﷺ الى مكة يفتحها . وكداء : باسفل مكة . ^(٤) هو عويمر العجلاني كما في البخاري ومسلم وغيرهما . ^(٥) مقتضى ما تقدم في « طلقته ان دخلت الدار » أنه تعليق لإقراره عند الفقهاء ويرشدا الى ذلك مقابله من كلام الكندي .

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كالوتزوج وقال ذلك عقب العقد فانه لا يمكن حمله على الاقرار وان اراد انه انشاء ^(١) ولكنه لم يصححه من جهة النحو اعني تعليقه فيبقى انشاء بلا تعليق فيقع الآن . والظاهر ان هذا مراد الهندى ، لم يصح ^(٢) تعليقه بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ما كان كذلك لم يصح تعليقه فان هذا التعليق يرجع الى المعنى لا الى الصناعة ، وكيف يوقع على شخص لم يقصده ^(٣) ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولا يشجز ^(٤) عليه الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده وما دل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذى نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من

جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على الهندى من جهة ان الفعل الماضى تارة لا يصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معينا فهذا لا شك انه لا يصح تعليقه ، كقوله : قت ان قت اذا قصد بالاول الاخبار بالقيام ، فانه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله طلقته فانه وان كان موضوعا للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء فى صرائح الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقته صريح فى الانشاء ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : ان قت وظاهره ان كان الخبر يصح تعليقه ايضا اذ لم يرد به الخبر الماضى الثابت على كل تقدير كما فى قوله تعالى (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم) لان الافتراء منتف قطما غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود كالمستحيل لاستنزاه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذى يشك فى عدمه ، فصار الفعل الماضى على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضى المحقق ، فلا تعليق فيه اصلا ولا يقال لا يصح تعليقه ، لان كل أحد يعلم ان ما وقع لا يعلق ، وقسم يظهر فيه الانشاء كطلقت فهذا الاظهر فيه جانب قبول التعليق حتى يضرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما فى قوله فى الآية الكريمة . وقول الفارسى والمازنى وغيرهما من أئمة النجاة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا اريد اصل وضعه

(١) اى لتعليق الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لانه انما قصد التعليق

لا التنجيز . (٤) حقها انفاء لأن هذا تفريع من السبكي على عدم قصد التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكلم التعليق فيعامل بقصده وان كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحا .

وهو الحالة الغالبة عليه فحكموا على ما يقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية الكندي بينه وبين القسم الثاني الذي يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه ذلك في اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق في الحال ، وما كان ثابتا في الحال لا يتعلق كما لا يصح أن تقول . انا قائم في الحال إن كنت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل صالح للاستقبال ، فالتمليق يحمل عليه . وقوله طلقك كذلك لان الماضي قد يراد به المستقبل ، على أنا لا نقول أن هذا الماضي اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز الواقع في الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم شرعي يقع عند دخول الدار ، فالماضي هو التطبيق والايقاع والمعلق هو الطلاق والوقوع ولا شك أن في طلقك أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج ، والثاني اثر ذلك التصرف والاول تطبيق وايقاع لا يمكن تأخره ، والثاني طلاق ووقوع هو الذي يتأخر ويتعلق ، وهذا مثل قولك : اضرب زيدا يوم الجمعة ففي اضرب شيان : احدهما انشاء ، لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ، وهو من هذه الجهة لا يتأخر ولا يصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ، اذ لو كان ظرفا له لزم تأخره ، والثاني المصدر الذي تضمنه وهو المأمور به وهذا هو المعلق المظروف في يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول لاضرب : فيه تسميح ، ومرادهم ما ذكرناه ، وان لم تفصح عبارتهم به . وبهذا ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) ^(١) عامل في «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسري «ان وهبت» في الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيان : احدهما الاحلال الذي هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قديم اذ لا يقبل التعلق من هذا الطرف ، والثاني الحل المستفاد منه وهو من هذا الطرف يقبل التعلق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المعنى الذي خفي على الكندي ولا غرو أن يخفى على الفارسي . وأما ما قاله ابو الحسن الاخفش في قوله تعالى (كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان اسما وهو اضعف الوجهين فصحيح ولا حاجة فيه للكندي والفارسي ، ولا عليه ، بل معناه إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتاب يسمى التكليف والتكليف متقدم في الازل والمسكف هو المعلق ؛ او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا كله اذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل في

(١) في الآية السابقة (يا ايها النبي إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون المكتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب «كتب» محذوفاً مدلولاً عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان « اذا » ظرف محض ، اى كتب وقت الحضور، وقوله « ان ترك » شرط اما تقدر الفاء في الوصية جواباً له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما في الوجه الثاني . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ؛ وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف في الاصول ؛ فقول الاخفش يتخرج على ان التكليف ازالى ، والقولان الآخران على انه حادث أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية السريعة وهى قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) فتقوا . (لا جناح عليكم) جملة اسمية ان قدرنا الخبر « كائن » او « يكون » فهى في الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان ما يحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل ههنا يضعف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم السكندى ايضا وتكون هذه الآية من جملة ما يرد عليه وكذلك نظائرها في القرآن كقوله تعالى (ولا بويه لكل واحد منهما السدس) مما ترك ان كان له ولد) وأشباهاها فلا جل ذلك ذكرنا كلام السكندى في هذه الآية ولننبه على ما فيه . واما المسئلة الاخرى وقول السكندى انه اذا قال . ان دخلت الدار طلقنتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً ، وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعى ان قول القائل إن جئتنى أكرمتك . إن الاكرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخراً عن المجيء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعى لا يفتقر إلى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعى هذا في الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله في الاكرام ، وكذلك نقوله نحن في طلقنتك ، لانه فعل منشأ . وخفى عن السكندى هذا فان قلت : قد قلت فيما إذا قال طلقنتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذى يقدر من جنس المتقدم - وهو طلقنتك - فكيف فرقتم بينهما على عكس ما فرق بينهما السكندى ؟ قلت : اذا تقدم طلقنتك على الشرط كان المعلق أحد جزئى مدلوله وهو الوقوع دون الايقاع . واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك ان تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتكم لم يصح ، واو قال وكلتكم الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن يتصرف إذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقته ان دخلت الدار جهة يصح تعليل وقوع الطلاق فيها يحمل عليه بخلاف ان دخلت الدار طلقته ؛ فان أراد بقوله طلقته ان دخلت الدار معنى قوله ان دخلت الدار طلقته لم يحكم عليه بالطلاق لافي الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين حينئذ اذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على مفدها لانه المتبادر الى الذهن . (تنبيه) نقل النجاة في أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له في المعنى انه ليس جوابا في الصناعة عند أكثر البصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضي وغيره ومن الفارقين المازني ففعل السكندى وهم في فهم كلام المازني ويكون مراد المازني أنه اذا جاء هكذا يكون دليلا لاجوابا مع تقيده بزمان من حيث المعنى . واما عدم تقيده به كما فهم السكندى فما أظن أن احدا يقول به . البحث الرابع في الآية الكريمة : قوله تعالى (ما لم تمسوهن) قال الواحدى عن صاحب النظم ان « ما » بمعنى اللاتى أى اللاتى لم تمسوهن ، وهذا ضيف ، والحق انها ظرفية مصدرية أى مدة عدم مسك نياهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا لطلقتم ، أى ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولا لخبر (لا جناح) فعلى الاول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى ان الطلاق قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثانى هو تخصيص للحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه اذا كان قبل المسيس . وانما قلنا في الاول تقييد وفى الثانى تخصيص لان (طلقتم) مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثانى عام لاجل النفي فيتخصص ، وأى الطريقتين أرجح فيه نظر ؛ لانه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقتم أولى للقرب وعدم الفصل ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولا لخبر (لا جناح) أولى لنشأ كنه في العموم فان « ما » عامة و « طلقتم » مطلق فيبعد مجيئها معه . والانصب له أن يقال : وقت عدم مسهن ان لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، نعم في الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولأكرمتك مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم فى الثانى دون الاول ، ثم تفسيرنا (ما لم تمسوهن) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يمس يدل عليه مع ما يبدل عليه لم تمس من المضى ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن فى مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق ما لم أضربك فانه متى ضربها على الفور

ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قل : أنت طالق رقت عدم ضربى لك يقع الطلاق فى وقت عدم "ضرب" ، وان حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر فى المسئلتين من غير نقل عندى فيهما . والذى يتبادر الى فهمى من الآية الكريمة ان قوله (ما لم تمسوهن) معمول الخبر (لاجنح) متعلق به لا بطلقتم وحده . البحث الخامس قوله تعالى (أو تفرضواهن فريضة) . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره قولين : أحدهما ان «أو» عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالانم ، فان الانم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد القرض إلا أن يراد المطالبة بكامل المهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : كنه قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن «أو» بمعنى الواو . وهذا ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير ما لم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضى انتفاء الجناح ما لم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدهما وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى قدره على هذا القول بقوله ما لم تمسوا أو تفرضوا ، فأعاد حرف النفي ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا ، اعنى عند عدم كل منهما فلا ينتفى عند عدم أحدهما ووجود الآخر . واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم القرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفي ، فنقول عند عدم المسيس وعند القرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما وإثباته عند أحدهما لأنه وقت واحد يضاف الى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين . الثالثة أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفي فنقول عند عدم المسيس والقرض فهو ظرف واحد وعدم واحد الامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الامرين . ونعنى بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية لكن الفرق بينهما ان الثانية تفيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويقدم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تفيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لأنه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وإنما قلنا الظاهر خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو ككنفى

الوجود عنهما ، ولنبين ذلك بأن ما يذكّر لنفي الوجود ثلاث صور آخر -
إحداها وهي الرابعة أن تقول وقت لا هذا ووقت لا هذا فيفيد كلا من العدمين
كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لا هذا ولا هذا فهي كالثانية. السادسة
أن تقول وقت لا هذا وهذا فعناه سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما
لأنه وجود واحد منسوب إليهما . كما كان العدم هناك واحداً منسوباً
إليهما فسلبيه يقتضي السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب إليهما فقط ، ولا
يقتضي سلب الوجود عن كل منهما . وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجد و قولنا
عدم . فالاول لا يقتضي انتفاء كل فرد والثاني يقتضيه . والفرق أن العدم في
الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لكل منهما الوجود في الاولى
مسند الى كل منهما وقد نفي ، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ،
لان هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك . ولفظ الانتفاء كلفظ العدم ؛
فاذا قلت انتفيا كان كقولك عدم . ونيس منزلة قولك لم يوجد ؛ وهذا يطرد
في كل متعدد وفي جميع الأعداد كالعشرة والمائة والالف وما نقص عنها وما زاد ،
الا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوي منه قولك لم يوجد وقولك
عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل في العشرة والمائة والالف
وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يحملك ذلك على انكار
ما قلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازي لاحقيقي . والحقيقي
ما قدمناه . هذا كله اذا اسندت النفي الى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع
أوالى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بأو فقلت : لم يوجد
هذا أو هذا اذا لم يعد حرف النفي فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا
ولا هذا ؛ فكذلك قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تعط هذا أو هذا وما أشبه
ذلك . وعليه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فلو أعدت حرف النفي
تغير المعنى . والذي يظهر أنه يصير المعنى ترديداً بين النفيين هل انتفى هذا
أو انتفى هذا . وقال سيبويه في باب الواو التي تدخل عليها ألف^(١) الاستفهام
ولو قلت أولاً تطع كفوراً آثاب المعنى . قيل معنى أنه يصير اضراباً ، كأنه ترك النهي
عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير
لكلام سيبويه فيه نظر . والاولى أن يكون معناه التخيير بين أن يترك طاعة
هذا أو طاعة هذا ، وأنه منهى عن أحدهما لا عن كل منهما . فهذا الذي يفهم من
(١) كانت في الاصل « تدخل على الفاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

الملفظ ، وتكون « أو » باقية على حالها من دلالتها على أحد الشيئين ، وليست بالاضراب . وهذا الذي ينبغي أن يفسره كلام سيبويه . ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة ، إلا أن يريد بالاضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهي عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهي عن أحدهما فقط لا عن الأول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهي عن كل واحد إلى النهي عن أحدهما وكون « أو » للاضراب لم يضرب ^(١) به سيبويه لكن في ^(٢) ويمكن حمله على أن مراده في تلك الامثلة التي ذكر ^(٣) والنهي خاصة وأنه اضرب عن الجزم بالأول إلى التخيير عين ما قلناه من دلالتها على أحد الشيئين بل أقول يمكن طرد ذلك في جميع وجوهها التي ذكرها النحاة من الشك والابهام . والتخيير والاباحة فان التي للشك أو الابهام الخبر فيها بأحد الشيئين والتي للتخيير أو الاباحة الأمر أو النهي فيها لأحد الشيئين . وقد وقع في بعض كلام النحاة خبط في ذلك حتى مثل بعضهم اتى للابهام بقوله تعالى (أتأما أمرنا لئلا أو نهـأراً) كانه ظن أن هذا خبر ماض وأما هو جاء في ضمن مثل مفروض الوقوع إما في الليل وإما في النهار . واتفق النحاة على أن الذي للاباحة إذا كانت في النهي اقتضت كلا منهما واختلفوا في التي للتخيير . فقال جمهورهم بذلك أيضا وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع . فإذا قلت : لا تأخذ ديناراً أو ثوباً جاز أن يكون نهياً عن أحدهما ، ورد عليه ابن عصفور . وأعلم أن التي للاباحة والتي للتخيير صورتها واحدة ويختلفان بما يريد المتكلم وبما تدل عليه القرائن . فحيث أريد المنع من الجميع فهي التي للتخيير ؛ وحيث أريد المنع من الخلو فهي التي للاباحة . فالمقصود في التخيرية إباحة واحد لا غير ، والمقصود في الاباحية إباحة ذلك الجنس . وتسمى الأولى عند المنطقيين مازمة الجسم وتسمى الثانية مازعة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منسح أصلاً . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الكريمة فاعني ما لم يوجد أحد الشيئين : المسيس أو الفرض ، فإن وجد أحدهما فالجناح موجود . والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر ، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه في الآية بعد ذلك . واكتفى في المسيس بالمفهوم . هذا إن عطفت (أو تفرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون

(١) لعله « يمثل » . (٢) بياض في الاصل .

(تقرضوا) مجزوماً. وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : « يختلف في « أو » هذه ف قيل : إنها التي بمعنى « إلا أن » أو « إلى أن » فيكون (تقرضوا) في موضع نصب باضمار « أن » أو بأو على رأى وقيل إن « أو » عاطفة على (تمسوهن) وإنما خالف الأقول الظاهر في « أو » لأحد أمرين : إما أنها إذا جعلت بمعنى « أو » كان المعنى : لاجتناح عليكم فيما يتعلق بعمور النساء ان طلقتم النساء إذا انتفى أحدهذين الأمرين ، وإذا استلزم ذلك لم يستقم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو الفرض ، فيجب صدق المثل بالمسيب أو بنفى المسيب ، وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفى الجناح عند انتفاء أحدهما . والثاني أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانياً وترك ذكر المسوسات لما تقدم من المفهوم ؛ فلو كانت العاطفة لكان المفروضات في الذكور كالمسوسات ، وليس الأمر كذلك . وإذا جعلت « أو » بمعنى « إلا أن » خرجت عن مشاركة المسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن . ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسيب متعة . لأنه يرد دخولهن في الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتعة للمسوسات خاصة أو لغير المسوسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لا يلزم أن يكون المعنى : ما انتفى أحدهما بل المعنى مالم يكن أحدهما ، و فرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الأمرين وقوله ما كان واحد من الأمرين ؛ فإن الأول لا ينفي إلا أحدهما لأنه نكرة ليس في صريح سياق النفي ، والثاني ينفيهما جميعاً لأنها نكرة في صريح سياق النفي ، فاذن لا فرق في المعنى بين أن تكون « أو » بمعنى « إلى أن » وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثاني فلا يلزم من مشاركتهم المسوسات فيما ذكر مشاركتهم فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً ما يدل على انتفاءهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو في غاية السداد فرحمه الله ما أصبح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما ذكره من ان فرق بين نفى أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لا شك فيه . وقد تحرر أن (مالم تمسوهن أو تقرضوا) متعلق بخبر لاجتناح وإن « أو » باقية على حالها وإنه يحتمل أنها بمعنى « إلا أن » لكنه تكلف من غير ضرورة . وعلى كلا التقديرين المعنى مالم تكونوا مستتم أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب لاجتناح هو الواقع قبل الطلاق فلا بد من مجاز إذا في « تمسوهن » بمعنى : تصك . نه ا قد

مستوهن ، وإما بأن الاستقبال الذي دلت عليه «ان» بالنسبة الى الخطاب لا إلى
الطلاق . ولو جعل (ما لم تمسوهن أو تفرضوا) متعلقاً (بطلقتم) سلم عن هذا
المجاز ، لكن يعارضه ما قدمناه مما رجح تعلقه بخبر (لا جناح) فلذلك اخترناه
لكن يرد على كلام ابن الحاجب شيء ، وهو أنه هنا جعل التردد بين المس والفرض
ولم يعد حرف النفي ؛ وهو حق في قوله تعالى (يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) قدرة لا ينفع
نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أولاً ^(١) لم تكن آمنت ولا كسبت في
إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التي ما آمنت ما كسبت في إيمانها خيراً فلا وجه
لعطفه عليه لأنه لا يفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفي بل وزيادة
عليه . وهو أن تقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى
لتتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ؛ لافي نفس واحدة بين شيئين فسكانه قال .
لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت في إيمانها خيراً .
ولا متعلق للمعتزلة في الآية على كل تقدير ؛ لأن الإيمان اذا تجرد عن المعصية
نافع قطعاً بالاجماع وان لم يكسب فيه خيراً . فالوجه في العطف ما قدره ابن
الحاجب أن يكون المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت
ويكون في الكلام لف ونشر . أى لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل
ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت في إيمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان
أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ما تيسر ذكره في هذه الآية بحسب ما اقتضاه
البحث الآن وان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : (مسألة) جرى البحث في الغزالية في أواخر ربيع
الآخر سنة خمس وأربعين وسبع مائة في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)
فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتداینون غالباً
والرقيق لا يتداین غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا
يثبت على أن العام يخص بالعادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المدائنة بين
الأحرار في الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه
الممانعة ولم يمتين للجماعة سند المنع فبينته لهم وهو أن المخاطب أى وهو اسم مبهم

(١) كذا في الاصل ، ولعل العبارة « لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من
قبل ولا نفساً كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيراً » ، فتأمل .

لاعموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على إطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان المخاطب من هو وكذلك يصرف بأى قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالاشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ماينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بعموم صفتها ؛ كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة اللفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران (تؤتى الملك من تشاء) يستدل به على جواز تسمية الملك في المخلوق ، بخلاف ما نقله القاضي أبو بكر . وانما امتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الاصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذي قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الاصل مانعاً من الاستدلال والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) قال الزمخشري فلما علم منهم الكفر علماً لاشبهة فيه بعلم ما يدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لان العلم الحسى اجلى من غيره ويحتمل وجها آخر وهو انه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم وعبر عنه بذلك لان الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجاز في التعبير بالاحساس عن العلم سائغان ، والثاني مستعمل في العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزمخشري والاكثر في « أحس » استعماله هكذا رباعياً ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن بعض الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثي ألا تراك تقول الحاسة فالحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التي تدرك بالحواس وادراك الحواس طريق في العلم الواصل الى القلب لانفس العلم الذي في القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مسنداً الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيراً من الناس لا يعرفه وهو مما أبرزته القرينة بالفكر وتأمل الكلام . قوله (من أنصاري الى الله ؟

قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ (قِيلَ السُّؤَالُ « بَيْنَ » عَنْ التَّصَوُّرِ وَالْجَوَابِ
بِالتَّصَدِيقِ قُلْتُ « مِنْ » وَإِنْ كَانَ سُؤَالًا عَنِ التَّصَوُّرِ فَالسُّؤَالُ بِهَا تَارَةً يَحْزَمُ بِمَحْصُولِ
مِنْهُمْ وَلَكِنْ يُسْأَلُ عَنْ تَعْيِينِهِ فَقَوْلُهُ (مِنْ أَنْصَارِي) مَحْمُولٌ عَلَى ذَلِكَ قَالَهُ عِيسَى عَلَيْهِ
السَّلَامُ رَاجِعًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى أَقَامَةَ نَاصِرٍ لَهُ سَائِلًا عَنْ عَيْنِهِ فَهُوَ سُؤَالٌ عَنِ التَّصَدِيقِ
وَالتَّصَوُّرِ وَلَكِنْ أَخْرَجَهُ مَخْرَجَ التَّصَوُّرِ ثِقَةً بِاللَّهِ وَأَدْبَابًا مَعَ اللَّهِ وَمَعَ السَّامِعِينَ ؛
فَكَانَ الْآكُلُ فِي حَقِّهِ السُّؤَالُ عَنِ التَّصَوُّرِ وَجَعَلَ السُّؤَالُ عَنِ التَّصَدِيقِ
مَطْلُوبًا فِيهِ ؛ وَالْخَوَارِيُّونَ تَفَقَّنُوا لِذَلِكَ فَأَجَابُوا بِالتَّصَدِيقِ لِيَحْصُلُوا الْمَقْصُودِينَ
مَعَا فَكَانَتْهُمْ قَالُوا هَذَا مَنْ يَنْصُرُكُمْ هُمْ نَحْنُ . وَقَالُوا أَنْصَارُ اللَّهِ لِأَنَّهُ نَصَرْتَهُ نَصْرَةَ اللَّهِ بِمَعْنَى نَصْرَةِ
دِينِهِ . وَلِيُبَيِّنُوا أَنَّ نَصْرَتَهُمْ لِلَّهِ لَا يَشُوبُهَا غَيْرُهَا مِنْ حُظُوطِ الْبَشَرِيَّةِ ؛ وَانْمَافَسَرُوا
الْإِحْسَاسَ بِالْعِلْمِ لِأَنَّ السَّكْفَرَ يَعْلَمُ وَلَا يَحْسُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بِأَقْوَالِ تَسْمَعُ
وَأَعْمَالِ تَبْصُرُ تَكُونُ سَبَبًا لِلْكَفْرِ أَوْ دَلِيلًا عَلَيْهِ ؛ فَيُصَحِّحُ إِطْلَاقَ الْإِحْسَاسِ عَلَيْهَا
حَقِيقَةً ، وَلَكِنْ الظَّاهِرُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (هَلْ تَحْسُ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ)
الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ الْإِبْصَارَ حَقِيقَةً . وَلِهَذَا قَالَ (أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رُكْرًا) أَنْتَهَى .

﴿ التَّعْظِيمُ وَالْمُنَّةُ فِي لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرَنَّهُ ﴾

قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَظَّمَ نَبِيَّهِ وَهَمَّنَ عَلَيْنَا بِهِ ، وَهَدَانَا إِلَى كُلِّ
خَيْرٍ ، أَذْوَ صِلَ سَبَبِنَا بِسَبَبِهِ . وَبَعْدَ فَقْدِ حَصْلِ الْبَحْثِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى (وَاذْ
أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ
لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرَنَّهُ) وَقَوْلِ الْمُفَسِّرِينَ هَذَا أَنَّ الرَّسُولَ هُوَ نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهُ مِمَّنْ نَبَى الْأَخْذِ اللَّهُ عَلَيْهِ الْمِيثَاقُ أَنَّهُ إِنْ بَعَثَ فِي زَمَانِهِ
لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرَنَّهُ وَيُوصِي أُمَّتَهُ بِذَلِكَ ؛ وَفِي ذَلِكَ مِنَ التَّنْوِيهِ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَعْظِيمِ قَدْرِهِ الْعَلِيِّ مَا لَا يَخْفَى ، وَفِيهِ مَعَ ذَلِكَ أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ مَجِيئِهِ
فِي زَمَانِهِمْ يَكُونُ مَرْسَلًا إِلَيْهِمْ فَتَكُونُ نُبُوَّتُهُ وَرِسَالَتُهُ عَامَةً لِلْجَمِيعِ الْخَلْقِ مِنْ زَمَنِ
آدَمَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَيَكُونُ الْأَنْبِيَاءُ وَأَعْمَهُمْ كُلُّهُمْ مِنْ أُمَّتِهِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ : « بَعَثْتُ
إِلَى النَّاسِ كَافَّةً ^(١) » لَا يَخْتَصُّ بِهِ النَّاسُ مِنْ زَمَانِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بَلْ يَتَنَاوَلُ
مِنْ قَبْلِهِمْ أَيْضًا ، وَيَتَبَيَّنُ بِذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ
بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ » وَإِنْ مِنْ فُسْرِهِ بِعِلْمِ اللَّهِ بِأَنَّهُ سَيَصِيرُ نَبِيًّا لَمْ يَصِلْ
إِلَى هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ مُحِيطٌ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ وَوَصَفَ النَّبِيَّ ﷺ بِالنُّبُوَّةِ

(١) قِطْعَةٌ مِنْ حَدِيثٍ ذَكَرَهُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ وَقَالَ رَوَاهُ ابْنُ سَعْدٍ عَنْ خَالِدِ

ابْنِ مَعْدَانَ مَرْسَلًا .

في ذلك الوقت ينبغي أن يفهم منه أنه أمر ثابت له في ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله ^(١) » فلا بد أن يكون ذلك معنى ثابتاً في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلاماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك. فإن قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فإن النبوة وصف لا بد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل إرساله فإن صح ذلك فغيره كذلك . قلت قد جاء أن الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها . ومن أمده بنور انتهى ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها ما يشاء في الوقت الذي يشاء ، حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده لحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فإن تأخر جسده الشريف المتصف بها واتصاف حقيقته بالوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذي يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنبأوه وإتقوا الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

(١) رواه الحاكم والبيهقي وابن عساكر في قصة توبة آدم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقي تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البخاري : ضعفه علي بن المديني جداً وتكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنسكروا ضعف ما روى عبد الرحمن ، وما تكلفه المصنف رحمه الله في معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فإن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هي بتوجه الخطاب التكليفي اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى بحامده التي أنى الله عليه بها عن هذه التكلفات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة ، ولا نخل بالأنبياء بل بغيرهم قد يكون افاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بعدة كإشياء سبحانه وتعالى ، ولا شك أن كل ما يقيم فالله تعالى عالم به من الازل ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها ما يصل اليهم عند ظهوره لهم ، نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن في أول ما جاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وإرادته واختياره في محل خاص يتصف بها . فهاتان مرتبتان الأولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان ، وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها ما يظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها ما يظهر لهم بعد ذلك ومنها ما يحصل به كمال لذلك المحل وإن لم يظهر لأحد من المخلوقين ، وذلك ينقسم إلى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه وإلى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا إلا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى ، وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له الموائيق على الأنبياء وعلى أممهم ليعلموا أنه المقدم عليهم وأنه نبيهم ورسولهم وفي أخذ الموائيق وهي معنى في الاستخلاف ، ولذلك دخلت لام القسم في (لتؤمنن به ولتنه رنه) . (لطيفة أخرى) وهي كأنها أيها البيعة التي تؤخذ للخلفاء ولعل أيما الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التعظيم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فإذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو في الدنيا كذلك ليلة الأمراء صلى بهم ، ولو اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوته عليهم ورسالته إليهم معنى حاصل له ، وإنما أثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه بما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم أنشريفه ، وإنما هي من جهة وجود العصر المشتمل عليهم ، فلو وجد في عصرهم لمهم اتباعه بلا شك ، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم

على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتي واحداً من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الأمة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما يخكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ؛ وكل ما فيها من أمر أو نهى ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الأمة ، وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء ، وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو في زمن موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم إلى أمهم والنبي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم ، فنبوتهم ورسالتهم أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع ، أما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لانسح ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الاوقات بالنسبة إلى أولئك الأمم ما جاءت به أنبياءهم ، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات . وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة » كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم ، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ما شرخناه وإنما يفرق الحال بين ما بعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث اليهم وتأهلهم لسماع كلامه لا بالنسبة إليه ولا اليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعلق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فهنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث اليهم وقبولهم سماع الخطاب والجد الشريف الذي يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الأب رجلاً في ترويض ابنته إذا وجدت كفواً فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل الوكالة وكالته ثابتة ، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفو ولا يوجد إلا بعد مدة وذلك لا يقدح في صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى في سورة النساء (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً) أقول « أو » ههنا يحتمل أن تكون عاطفة على (يتوفاهن) فيكون الإمساك المأمور به مغنياً لمحدى غايتهن : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما نفس

(١) وعلى كلا التقديرين فتسميته نسخاً فيه تجوز ولا يلزم ارتساع الامر به ويحتمل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا أن » وتكون استثناءً من الأمر بامساكهم ، كأنه قال أمسكوهن في كل حال إلا أن يجعل الله لهن سبيلاً فلا نكون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندي . وليس بنسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته في الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقد كتبنا في كتاب الصلاة .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) الكلام على الآية من وجوه أحدها في سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحبشي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : أن علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه اليه فنزلت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم وياه وقال « خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه أن عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الأول أن كان الشخص عثمان وإن كان غيره من أهل بيته أو كان في عام القضاء ، وعلى القول الثاني فلا يرد (٢) (الوجه الثاني) في مناسبتها لما قبلها وذلك أن قبلها قوله تعالى (ألم تر إلى

(١) كذا في الاصل . وفي الكشف (سبيلاً) السكاح الذي يستغنين به عن السفاح وقيل هو الحد ، لأنه لم يكن مشروعاً في ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في التفسير (ج ٢ ص ٤٩) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة العبدري الحبشي وهو ابن عم شيبه بن عثمان بن أبي طلحة الذي صارت الحجابة في نسله إلى اليوم . أسلم عثمان في الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخاله ابن الوليد وعمرو بن العاص . أما عمه عثمان بن أبي طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبي صلى الله عليه وسلم

الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالحجت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) وذلك إشارة الى كعب بن الأشرف كان قد قدم الى مكة ورئى قتلى بدر من المشركين وحرص الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله في ذلك أشعار ، فسألوه من أهدى سبيلاً : النبي صلى الله عليه وسلم أو هم ؟ فقال أنتم كذباً منه وضلالة . فتلک الآية في حقه وحق من يشارك في تلك المقالة وهم أهل كتاب مجدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله الموائيق على أنبيائهم وأخذ أنبياءهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها ، وذلك مناسب لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها) ولا يرد على هذا ان قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول (ان الله يأمركم) في الفتح أو قريياً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن المناسبة لا يشترط فيم الاتحاد الزمان انما يشترط اتحاد الزمان في سبب النزول . واما المناسبة فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية في هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وإبراز منها ما يظهر ظهوراً قوياً للعباد ، ومنها ما قد يخفى ومنها ما يظهر ظهوراً غير قوى وذلك كاستنباط العمل الشرعية ، ومن جملة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما أمرهم مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه . ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق في قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ في المسجد فقام إليه علي بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده فقال : يا رسول الله اجمع لنا الحجابة والسقاية . فقال أين عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك يا عثمان اليوم يوم وفاء وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرني المفتاح ، فأتاه به . فلما بسط يده إليه قام إليه العباس فقال : يا رسول الله اجعه لي مع السقاية . فكف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرني المفتاح يا عثمان . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الاولى : فكف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : يا عثمان ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاك . فقال هاك بأمانة الله . قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة وساق الحديث الى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان الله يأمركم - الآية) .

من أداء الأمانات التي هي مجاميع الأعمال الصالحات (الوجه الثالث) أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة ، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعي لأن العام يدل عليه بطريقين : أحدهما العموم ، والثاني كونه وارداً لبيان حكمه . ولذلك رد الشافعي على من يقول في قوله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش » أن الفراش الزوجة . وقال : إن الحديث إنما هو وارد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة ، ولذلك لما بالغ في أنه لا يجوز اخراج السبب توهم بعض الناس أنه يقول العبرة بخصوص السبب لا عموم اللفظ ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز اخراجه . قال الشيخ الإمام : وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرآن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا محالة والا فقد تنازع الخصم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان أنه ليس داخلاً في ذلك الحكم فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة : « ان قوله : الولد للفراش (١) » وإن كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ، وبيان حكمه أما بالنسبة أو بالاتقاء فإذ ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها التي يتخذها الفراش غالباً وقال « الولد للفراش » كان فيه حصر أن الولد للحررة وبمقتضى ذلك لا يكون للامة ، فكان فيه بيان الحكمين جميعاً : نفي السبب عن المسبب وإثباته لغيره ، ولا يليق دعوى القطع يقيناً ، وذلك من جهة اللفظ . وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو موضوع للحررة والامة الموطوءة أو للحررة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثاني ، فلا عموم عندهم له في الامة فتخرج المسئلة من باب أن العبرة بعموم اللفظ وبخصوص النسب إلى ما كننا (٢) فيه ، نعم قوله في حديث عبد بن زمعة « هو لك يا عبد الولد للفراش وللاماهر الحجر » بهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب ، فيلزم أن يكون مراداً من قوله « الفراش » فليسبه لذلك ، ولا يقال : إن الكلام إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضعاً ، لانا نقول : قديتوهم أن يكون

(١) روى البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي عنها قالت « اختصم سعد ابن أبي وقاص وعبد بن زمعة ، فقال سعد : يا رسول الله . ابن أخي عتبة ابن أبي وقاص ، عهد إلى فانه ابنه انظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا أخي ، ولد على فراش أبي - الحديث » . (٢) في الأصل « مالاً فيه » .

اللفظ جواباً للسؤال يقتضى دخوله فيه فأردنا ان ننمى على ان الامر ليس كذلك .
 والجواب : انما يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا ان دعوى من ادعى أن دلالة
 العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع فى دخوله تحت العام وضعاً
 لا مطلقاً والمقطوع به انه لا بد فيه من بيان حكم السبب بدخوله فى ذلك أو لخروجه
 عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هذا فى السبب ، أما الواقع فى
 مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة واردها من قوله
 (الأمانات) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، واما ارادة اليهود باداء ما أمروا به
 من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآية
 قطعاً ويحتمل أن يقال : انه لا ينتهى فى القوة الى ذلك لأنه قد أراد غيره ؛
 وتكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضى أن يكون
 بعض أفراد ما يناسبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ « الأمانات » تتفاوت
 دلالاته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوية جداً
 قطعية لان هنا اللفظ فى من الايراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة
 ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواها من الأمانات
 ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولا خلاف هنا انه لا يقتصر على السبب لأن
 الخلاف فى أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله اذا لم تدل قرينة على
 العموم ، وهنا دلت قرينة وهى العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فان سبب
 النزول أمانة واحدة ، فلو أرادت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على
 أن المراد العموم . نعم من ينسكّر للعموم من الواقعة ويقول ان العموم لاصيغة
 له يليق به التوقف فى دلالاته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيه
 لأن دلالاته عليه لا من جهة العموم بل لدلالة الجواب على السؤال .
 (الوجه الرابع) الحكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فاذا ورد على سبب
 قد يقال انه معهود فيحمل عليه للعهد ، ولكن الجواب عن هذا فى الآية
 وما أشبهها من المواضع ما أشرنا اليه الآن من العدول عن اللفظ المفرد الى الجمع
 والمعهود مفرد لا جمع فتعذر الحمل على المعهود . لذلك نقول انه للعموم .
 (الوجه الخامس) فى كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه
 حتى قال امام الحرمين : الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ان العبرة بخصوص
 السبب ، وكذلك قاله الغزالي فى المنحول ، ولكن الصحيح خلافه . ومن يطلق
 الكلام فى هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهو أن الخطاب اما أن يكون

جواباً لسائل أولاً فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولاً ، فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص ، وان استقل وهو عام فالذى يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم وان لم يكن جواباً لسائل بل واقعة وقعت فاما أن يرد في اللفظ قرينة تشع بالعميم كقوله (والسارق والسارقة) والسبب رجل سرق رداء صفوان ^(١) . فالأتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاختصار على المجهود . ولذلك جمع الأيدي في هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة ، وكان معرفاً بالالف واللام فقطضى كلامهم الحل على المجهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتكون دليلاً على العموم ، وإن كان العموم بأي لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . (الوجه السادس) مجيء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الانفصال بينها وبين ما قدمناه من المناسبة لأن المراد من الانفصال أن يكون معنى الاول قد تم بكماله ولا يكون الثاني تكملة له وان كان بينهما مناسبة . (الوجه السابع) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » انما يؤتى بها مع « ان » للرد على منكر ولا منكر . فمضمون هذه الجملة فلذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد نأن لأنه يكفي في المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماماً بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . (الوجه الثامن) قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للندب ؟ ونقدم على ذلك مقدمة وهى ان صيغة الامر حقيقة في القول الخصوص مجاز في غيره على الصحيح المشهور ، والقول الخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة في خمسة عشر معنى وأزيد ، واحتلفوا في موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، هذا في صيغة « افعل » واما صيغة « أَلَف ميم را » فكلام الامام انها منلها ، وكلام ابن الحاجب يقتضى انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقة فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه فى شئ من الأمانات لكننا لم بدليل من خارج وجوب كثير من الامانات ، ويحتمل أن يكون

(١) فى قول المصنف رحمه الله انها نزلت فى درع صفوان نظر . فان الواحدى ذكر فى أسبابه انها نزلت فى قصة طعمة بن أبيرق ؛ ولم يذكر أحد من المفسرين فى سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه .

أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلأن بعض الأمانات مندوب غير واجب ، وأما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازاً . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ؛ وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة إليه ، لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو لاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة ؛ وإن أراد بقوله باعتبار أنه ما يستعمل الألفي الأعم فذلك إحالة لفرض المسئلة لأن فرض المسئلة أنه استعمل في الأخص . (الوجه التاسع) السكاف والميم في (يأمركم) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الأول وعلى القول الثاني . ويدخل فيه بطريق العموم كل من أوتن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين إذا قلنا الكافر مكلف بالفروع . ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الأدمين الموجودين إذا جعلنا الأمر للندب ؛ وعقلناه بالصبي ومن يوجد بعد ذلك ، وإذا قلنا خطاب المواجهة لا يقتصر على الموجودين - كما هو مذهب الحنابلة وبعض الأصوليين - ولا كثرون أنهم يدخلون في الحكم لافي اللفظ . (الوجه العاشر) مخاطبون مأمورون بأداء الأمانات إلى أهلها . فلا بد من المغيرة بين مخاطبين وأهل الأمانات إذا جعلنا الخطاب شاملاً لكل العباد ، فكيف تقع المغيرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة إلى أهلها ومع هذا لا يمتنع العموم فيها . فإذا كان كل منهم مأموراً بالأمانة كان كل منهما مأموراً بالأداء إليه (الحادي عشر) قوله تعالى (أن تؤدوا) مفعول ثانٍ ليأمركم . وأصله بحرف الجر ، ثم توسع فيه وعدى الفعل إليه بنفسه . وليس هذا من باب نزع الخافض فإن ذلك شاذ وهذا فصيح ؛ وإنما هو على التوسع في الفعل لاسيما مع « أن » و « أن » فإنه يكثر حذف الجر معها وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : « أمرتك الخير » ومعناه : بالخير ومن الدليل على أن الأصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الأمر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعاً لا أصالة .



وابن عصفور عد أفعالا تتمدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ، وهى « أصار ، واستغفر ، وأقر ، وسمى ، ولبي ، ودعا » وزاد غيره « ودع ، وصدق » وزاد غيرهما أفعالا آخر منها « وعد ، وأنذر » وغيرهما وأورد ابن عصفور على ما يتعمدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفاً قوياً فى حالة واحدة ، وبحاج عنه بأنه لا امتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين . (الوجه الثانى عشر) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكين لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد بالأداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتمكين والتخليه وأن لا يجعلها ولا يحون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما أن يحتاج الى جواب آخر ، والا قرب الاول . فان الامانات كثيرة منها غسل الجنابة ، والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الردم يطرد فى جميع مواضعها ، فيحمل على ما قلناه من القيام بواجبها وذلك فى كل شئ بحسبه . (الوجه الثالث عشر) مقتضى الآية الأمر بذلك سواء أطلب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى كلامهم أنه لا يجب إلا عند الطلب واختلفوا فى الدين هل يجب ادائه قبل الطلب أم لا ؟ وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى الآية أن تجعل دليلاً لحد الوجهين القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى صاحبه بتأخيرها ، وهذا إذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب . (الوجه الرابع عشر) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته فقيه كلام طويل كتبناه فى تصنيف مسمى بالصنيعه ^(١) فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن أن تجعل حجة للمتضمنين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل بفات بموته وعدم وجدانها فيضمنها فى تركته . (الوجه الخامس عشر) قوله (الأمانات) يحتمل أن يراد ماؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة مجازاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأدائها هو القيام بواجبها لان الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للائتمان وإما لقبول الأمانة وكلاهما يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الامانة) . (السادس عشر) قوله تعالى (إلى أهلها) يرجح أن المراد ماؤتمن عليه لأنها

(١) كان فى الاصل بياض وصحتها من فهرس دار الكتب المصرية فى فقه الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غيرها رقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفاته والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية .

التي توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته إليهما على السواء . (السابع عشر)
قوله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو يوافق قولنا
أن الأمر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولاً (لتحكموا) لأن معمول
المصدر لا يتقدم عليه ، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الظرف وغيره ، ولا
يجوز أن يقال : أنه معمول (لحكمتم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره في « إذا »
حيث وقعت شرطياً . وإنما قلنا أنه هنا لا يجوز ذلك لأنه حينئذ لا بد لها من
جواب . وجوابها إنما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس بجملة فلا يصلح
أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع
(أن تحكموا) جملة كما لو قال : وإذا حكمتم فاحكموا بالعدل كان الكلام في
العامل في « إذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف
إليه « إذا » هذان من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور
به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذي هو أداء الأمانات ، فيكون
مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط .
فيكون هو مادل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون
غيره ؟ فيه نظر يحتاج إلى تأويل . (الثامن عشر) « العدل » مصدر عدل
يعدل عدلاً ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فإن العدل قد
يكون قولاً غير حكم . قال الله تعالى (وإذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى)
وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) فالأقرار
بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلاً وقد يكون جوراً .
(التاسع عشر) الباء في « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو
السببية إنما تدخل على شيء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سبباً فيه ؟
والحكم ليس خارجاً من العدل ، فكيف يكون العدل سبباً أو مستعاناً به فيه ؟ والجواب
بأحد وجهين : أما أن تقول : لما كان الحكم الذي هو عدل نوعاً من
الحكم والنوع أخص من الجنس والأخص غير الأعم جاز أن يجعل سبباً في حصول
الأعم أو مستعاناً به عليه ؛ كقولك : تحركت بالقيام . وأما أن يجعل العدل قد
نقل عن المصدر إلى المقتضى به . ونظير ذلك « القول » « الكلام » « واللفظ » وما أشبهها
تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها المفظوظ به فلا يكون
مصدراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله
تعالى (أن تكلم بهذا) (العشرون) قوله تعالى (إن الله نعماً يعظمكم به) هي

« نعم » و « ما » أدغمت إحدى الميمين في الأخرى والتزم كسر العين لاجل ذلك انتهى .
قال قاضي القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدي والدي
أحسن الله اليه في الكلام على هذه الآية رأيته بخطه في بعض المسودات . وقد عدم باقيه ،
ومما يتعلق بالآية : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) قال
الشيخ الإمام رحمه الله : إذا حضر بين يدي القاضي خصمان وظهر له الحق لاحدهما
على الآخر وقد يكون الذي ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضي منه وهو يأبى
قبول الحق فلا يخلص القاضي من الله إلا أن يحكم عليه ، هذا شيء لا بد منه ،
وهو في حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة
أمره وحقارة نفسه وأنه عبد حقير لا يزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة
أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل
ما يشاء وهو حاضر معه قد غمرته هيئته قائل له احكم ؛ فلا يسمعه إلا امتثال
أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه .
(المرتبة الثانية) أن يكون الباعث له على الحكم شفقة عليه وانقاذه من الظلم
وهي حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله
من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) أن يكون الباعث
له على الحكم ما يرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على
عدم الحكم وهي حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الأحوال الثلاثة لا يخشى
عليه فيها . (الحالة الرابعة) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على
الباطل ، فإن للحق صولة وقوة وهو ملبح إذا تجرد وخلص لله . لكن يخشى
عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتداخل الأمر الديني الأمر
النفساني فالسلامة أولى . (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار
شيء من ذلك وهي حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التي قبلها .
وما أظن بقي من الأحوال شيء . هذا بالنسبة إلى القاضي العادل وهو الذي
يستحق أن يسمى قاضياً ، أما الفاجر الذي يراعى الكبير فيمتنع من الحكم عليه
فإن كان ذلك قبل ظهور الحكم له . ولكن بعدما ظهرت مخايله فراعى الكبير
فدفع الخصومة لالاشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية ما يترتب عليها من
معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لا يفعله إلا قليل الدين وهو حرام
لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه
والمالاة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحججة



وفي هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لا لله بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعاً عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد تحريماً ولا يكفر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتجريم في المراتب الأربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الإكراه فإنه يرتفع التجريم ، وأما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فإنه أمر قلبي لا يتصور الإكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتبتناه فى باب احياء الموات قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) قال الشيخ الامام رحمه الله : لا شك ان الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ؛ فلهما شعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لأنهم جعلوا الذى لله هو الارداء ، فلو خطر فى قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الردى الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة اذا توسطت تعلقت بالجميع لان « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ؛ وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركائنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وانما سببه ما قدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه انما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يند شيئاً الا وبالا عليهم وتقسيماً باطلاً من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامى الشخص الواحد ؛ لان « بزعمهم » ليس من كلامهم وانما هو من كلام الله تعالى متعلقاً بقوله (فقالوا) متوسطاً بين جزءى مفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركائنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى بزعمه وهذا لشريكى ويكون زيد كاذباً فى قوله : هذا لشريكى وصادقاً فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزءى معموله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وانما هى مسئلة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلقان بالفعل ، فيتجه أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية



السكرية : أن الأشياء كلها لما كانت لله تعالى ملوكاً واستحقاقاً وخلقاً وجعلوا لهم مما ذرأ من الحث والانعام نصيباً هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم اذا صار جيداً نقلوه الى آلهتهم واذا صار الذي لآلهتهم بزعمهم رديئاً نقلوه الى الله تعالى الله عما يشر كون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحاً وقولهم قبيحاً ، فتوسطت النسبة الى زعمهم في وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره . والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (يسئلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله) قال الشيخ الامام رحمه الله « قل » أكثر ما ورد في القرآن هكذا بغير فاء ، وفي طه (ويسئلونك عن الجبال فقل) على معنى : أن يسئلك فقل ، وإنما جاء كذلك لأن قبله (من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً) ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم يكن السؤال وقع . ولكن جرى سببه . وفي سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى . قوله تعالى (وجعل منها زوجها) قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه : الفرق بين « جعل » و « خلق » ^(١) أن « جعل » تتمدى لمفعولين اذا كانت بمعنى صير وتتمدى لمفعول واحد اذا كانت بمعنى خلق ، قال الزمخشري في سورة الانعام ان « جعل » فيها معنى التضمين وفي نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا . قال تعالى (وجعل منها زوجها) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد في تقريره أن « جعل » ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ، فاذا قلت جعلت الطين خزفاً فمعناه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه الى المنقول اليه ، واذا أردت إفادة الحال المنقول اليه تقول جعلت الخزف من الطين أى صيرته منه . فالأول يتمدى الى المفعولين . والثاني الى مفعول واحد ، وكلاهما لم يفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته ان اختصرت ، تقول اختصر النووى المحرر في المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشري . وان كان نية على أصل المعنى ، ويجتمع معنا ثلاثة ألفاظ « الجعل » وقد عرف معناها و « الخلق » وهو أعم لأنه يصدق مع ذلك لقوله (انى خالق بشر من طين) وبدونه كقوله « أول ما خلق الله القلم » ^(٢) و « الابداع » والفرق بينه ^(١) من هنا الى قوله في السطر الثاني « لمفعول واحد » غير موجود في الأصل . ^(٢) رواه الامام احمد والترمذي - وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعاً بزيادة

وإن الخلق عند بعضهم أن المخلوق له حظ من المساحة لما في الخلق من الدلالة على التقدير ، والابداع يتعلق بهما لاحظ له في المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من يثبت المجرىات الممكنات وهم الحكماء . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله فى أثناء كلام وقع بين يديه على مسألة « انا مؤمن ان شاء الله » جر اليه السلام من قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا) الحمد لله الذى يسر لنا العلم وأعانتنا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه . وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه ، وسلم تسليمًا كبيراً . وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسألة « انا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانما هو خلاف فى الفروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين أهل السنة انما يجرى فى مسألة فرعية او مسألة اصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنوى لا يترتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغت مقالته تأملت لذلك واستهجن قول قائله وعذرت بعض العذر لاني اعلم ان فى كتبهم انه لا يصلى خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا السلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجوع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو برىء مما ارادوه به . وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن « ان شاء الله » لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه المسئلة وأنا صبي ، ربما كان عمرى عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم للإمام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان النورى وكان صاحبه محمد بن

« فقال له اكتب قال رب وما اكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شيء » .

يوسف الفريابي مقيما في عسقلان فشهّر ذلك في الشام عنه وأخذته عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازمة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ، وهو بدعة وضلال ، أعنى مازادوه . وأما الاصل وهو « انا مؤمن ان شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجهه وينزع القطع بقوله « انا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح . والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج الى مواد كثيرة ، وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ، ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقادة ، وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ما تنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أضن به عن كل أحد لقلة من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسئلة تستمد من مسائل احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنف فيه مجلدات ^(١) ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ^(٢) وذكر اللغويون قولين في « أن تؤمن » ومعنى الايمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدي . فالايان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثاني أن تؤمن تنسك من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالايان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة . وعلى هذا القول يظهر حواز الاستثناء . لأن الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره الا كثرون . ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره . وناهيك به ففكرت أنا عليه هذا الجواب .

(المسئلة الثانية) هل الاعمال داخلة في معنى الايمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه . وقد اشتهر على السنة السلف دخول الاعمال . وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من معنى الايمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

(١) من خير من ألف فيه الامام ابن تيمية وسماه كتاب الايمان .

(٢) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر في الصحيحين ؛ في سؤال الرسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ؛ بل قالوا خلافه ، والثاني : أن تجعل أجزاء داخلته في مفهومه .
 لكن لا يلزم من عدمها عدمه ، فإن الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه
 عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان والأغصان للشجرة . فاسم الشجرة
 صادق على الأصل وحده . وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان . وهذا
 هو الذي يدل له كلام السلف . وقولهم « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص »
 فلم يجتمع هذان الكلامان إلا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب
 الإيمان » جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة
 بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تجعل الآثار آثاراً خارجة
 عن الإيمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم
 السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر
 الأحاديث ، الرابع . أن يقال إنها خارجة بالكلية لا تطلق عليها حقيقة ولا
 مجازاً . وهذا باطل لا يمتدح القول به . والمختار القول الثاني . وتحقيقه أن اسم
 الإيمان موضوع شرعاً للمعنى الكلّي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ،
 والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فإذا عدم العمل
 لم يعد الإيمان وإذا عدم القول لم يعد الإيمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم
 شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل . إذا عرف ذلك فاذقلنا :
 الأعمال داخلية في معنى الإيمان كان دخول الاستثناء جائزاً ؛ لأنّ المؤمن غير
 جازم بكلّ الأعمال عنده . وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا
 استثنوا فاعلموا استثنوا ذلك ؛ لكن هذا يقتضي أحد أمرين إما أن الإيمان لا يحصل إلا
 بالأعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يحزم بعدم الإيمان
 إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الإيمان حقيقة واحدة صادقة
 على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف إليه الأعمال ، ولها
 مراتب أدناها إمارة الأدي عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق
 الإيمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه إلا أن يراد بالإيمان الإيمان الكامل
 فيصح ، وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة
 على هذه الطريقة . وقال بعض الناس إن السلف إنما استثنوا الاعتقادهم دخول
 لأعمال في الإيمان . وقيه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف إلى ذلك إطلاق قولهم
 أنا مؤمن « يقتضي أنه جامع بين القول والعمل . فلذلك استثنوا وليس ببعيد .
 المسئلة الثالثة) أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه . فمن مات كافراً



لم ينفعه إيمانه المتقدم ، وهل نقول انه لم يكن إيمانا لأن من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان إيمانا وإن كان بطل فيما بعد لطريقتين ما يحبطه ، أو كان الحكم بكونه إيمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة ؛ كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها ، لانهما عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ، فيفسد أولها بفساد آخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال في ذلك . والاول قول الأشعري . والثاني ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا . والثالث اقتضاء كلام بعضهم . وعلى كل من الاقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط إيمان في الاصل . وأما في التدين ، وأما في النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ، ولا يحتاج أن يقول ان الاعمال داخله فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ما أورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئة بالمتشككة لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه ، فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله . وليس شك في اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله إيمانا وإن كان صاحبه جازما بأنه قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه . (المسئلة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري ، وهي التي أشرت الى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت في الفهم بتوفيق من الله في السلامة انا وإن سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير إضافة الاعمال اليه ، ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة في سماعه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث « الله وما كلمته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد في التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك ما رواه البغوي ابو القسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال « بينا رسول الله ﷺ يمشي استقبله شاب من الانصار ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارث ؟ ^(١) قال أصبحت مؤمنا بالله حتما . قال انظر ماتقول ؟ فان لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى وكأني بعمرش ربي عز وجل بارزا وكأني أنظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها ، وكأني أنظر الى اهل النار يتعاوون فيها . قال أبصرت ^(١) ناداه الرسول صلى الله عليه وسلم نداء الترخيم ؛ وهو حارثة بن سراقه ابن الحارث بن عدى الانصاري الخزرجي الجاري ، وأمه الربيع - بضم الراء وفتح الباء وكسر الياء مشددة - بنت النضر عمه أنس بن مالك .

فألزم عبد نور الله الايمان في قلبه . فقال يا رسول الله ، أدع الله لي بالشهادة فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) « وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيراً وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية . وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز اطلاق « أنا مؤمن » من غير استثناء . والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا الاطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ، ووجوده معلوم لكل أحد ، ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها . وأعلى المعارف لانهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار . وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل كثيرة منها واجب ، ومنها ما ليس بواجب . وكل ذلك داخل في اسم الايمان ، لأنه يصدق بها وبالاخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج . والحد في ذلك مزية قدم المتكلمين والساكنين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جداً والمعارف الالهية المفاضة عليهما من المملوكات الاعلى واسعة جداً . فالخائف مامن مقام ينتهي اليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينخاع قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبي إن كنت أدبت الواجب ، وسواه رجلاً أحدهما أقامه مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق . والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم فيصكتفي منه بالاطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك ، وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضاً ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إثناء بالذي فيه يشرح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق

(١) تأمه « فنودي يوماً في الخيل فكان أول فارس ركب ، وأول فارس سشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله . ان يكن في الجنة لم ابك ولم أحزن . وان يكن في النار بكيت ماعشت في الدنيا . قال يا أم حارثة انها ليست بجنة واحدة ولكنها اجنات وان حارثة في ردوس الاعلى . فرجعت أمه وهي تضحك وتقول . بخ بخ لك يا حارثة . »

وانغمرت تلك الامور المقابلة له في قلبه . ومن جوز الأمرين نظر إلى الطرفين ، وليس أحدهم منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيما وجب عليه والله الحمد والمنة . (المسئلة الخامسة) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهل يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه او بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وإنما يكون فساده إذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد في الله تعالى أو في صفاته ما يضر به لا يقال أنه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن . فالإيمان من الامور التي ليس لها الاوجه واحد كأداء الدين وما أشبهه . (المسئلة السادسة) جميع ما ذكرناه حملت « إن » فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال أنه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجهه لا يقتضى كفرة ولا شكاً في الايمان ، أما إذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجود التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . (المسئلة السابعة) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتنى أكرمك ، ولك أن تقدم الجزء وحينئذ يكون هو عين الجزء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن ان شاء الله . ووضع الله ان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالايمان في الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن في الحال ، ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل ، فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرافقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها ، ولكننا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلاً والجزاء يكون محذوفاً يدل عليه هذا المذكور ، كما تقول إن أكرمتني غداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع في اكرامك لي لأنني محسن اليك الآن . (المسئلة التاسعة) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير

الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) ولقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) وقد علم تعالى أنهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إني لأرجو أن أكون أنقاكم » وقد علم أنه أتقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لا يستنكر وإنما الذي يتعلق بخصوصيته مانح فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه . والله أعلم . كتبه في بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق كتب علي بن عبد الكافي السبكي غفر الله له انتهى .

(فصل) قال الشيخ الإمام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين ممن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والاعمش ، وليث بن أبي سليم ، وعطاء بن السائب وعمار بن القعقاع ، والملاء بن المسيب ، والسماعيل بن أبي خالد ، وابن شبرمة وسفيان الثوري ، وحزرة الزيات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف في رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب في بعض رأيه ، واسحق بن ابراهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال انه يؤكد الايمان . وحماد بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أتم المؤمنون ان شاء الله ، واحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وأبو يحيى صاحب الحسن البصري والآجري ، وطاووس ، وابراهيم النخعي ، وابو البختري سعيد بن فيروز والضحاك ، ويزيد بن أبي زياد ، وعلي بن خليفة ، ومعمر ، وجريز ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وابو وائل ، ومالك والاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدي وابو ثور وابو سعيد بن الاعرابي انتهى .

قال الشيخ الإمام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه يوافي نعمه ويكفي مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبعد فهذه نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أئمة من أنت . أو مسلم أنت ؟ دعا إلى ذكرها ما وقع من الاستثناء على من نسب قائل « أنا مؤمن ان شاء الله » إلى الشك في الايمان . فأقول مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه ينظر أولاً في حال جواز الاقدام على هذا السؤال . والذي يظهر في ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يعرض عنده ما يوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فإن انضم إلى ذلك حصول ايذاء المسئول بأن يكون بحضرة من يتوهم ان السائل انما سأل عن ذلك لشك في ايمان المسئول ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف اذا في تحرير هذا السؤال ان لم يكن سبب شرعي يقتضيه . وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال



إذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل أنا لا أشك في الإيمان وسؤالك إياي بدعة . وكذلك قال الاوزاعي وغيره ان السؤال عن هذا بدعة . فأما اذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذلك ان عرض ما يقتضى ذلك شرعا . ثم الجواب الذى تكلم السلف فيه ذكر فى صور احداها انا مؤمن والثانية انا مؤمن ان شاء الله والثالثة . انا مؤمن فى علم الله . والرابعة انا مؤمن عند الله والخامسة انا مؤمن حقا فأما الاولى فاختلف السلف فى الجواب بها فذهب بعضهم الى انه اذا سئل عن الايمان يقول المسئول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يقول انا مؤمن وممن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن ان رجلا قال عند ابن مسعود إني مؤمن فقال ابن مسعود فاسألوه انى الجنة هو ؟ فسألوه . فقال الله اعلم فقال هلا وكلت الاولى الى الله كما وكلت الاخيرة ؟ وعن ابى وائل كان عبد الله يقول من شهد انه مؤمن فليشهد انه فى الجنة . وعلى هذا قول ابراهيم النخعي فى رواية انه اذا سئل عن ذلك قال لا اله الا الله وعن الحسن وابن سيرين انهما كانا يقولان مسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم الى اجازة ذلك ، فيقول انا مؤمن ويقطع . وممن قبل هذا ابن عمر رضى الله عنهما ، واختاره المحققون ، ومنهم ابو عبد الله الحلبي قال لا ينبغي ان يمتنع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة لعدم بالله منه ، لان ذلك لا يقلب الموجود معدوما ، وإنما يحبط اجره ، وأما الصورة الثانية وهى انا مؤمن ان شاء الله فخالف بعض السلف فيها فقالوا لا يستثنى ومنهم ابن عمر رضى الله عنه جاء انه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فراه سبيء الهيثية فقال أنت مسلم ؟ فقال ان شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح لنا اليوم شيئا . وهذا القول محكى عن أنى حنيفة وذهب كثيرون الى الاستثناء ؛ منهم على وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاووس والحسن وابن سيرين ، والنخعي ، وسفيان الثوري ، وابن عيينة وابن المبارك واحمد ؛ والشافعي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أذكر كت أحدا من اصحابنا ولا بلغنى الاعلى الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يعيبون على من لا يستثنى . وقال قوم لا بد من الاستثناء ونسبه الى أكثر المتكلمين . وروى عن على وابن مسعود وعائشة والحق الجواز كما ذهب اليه الاوزاعي وغيره ، ثم القائلون بالوجوب والجواز مطبقون على ان ذلك ليس على معنى الشك فى الايمان الماضى ولا فيما هو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة الى العقد . وذكر فيما سبق قول «ان شاء الله» لاجله خمسة أوجه احدها رعاية الادب بذكر الله

تعالى في جميع الامور ونحوه القول أنه للتبرك وفي قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعا. وذلك ان الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين لتأديب فنفعهم كما فعل اذ القاعدة في هذا ونحوه صرفه الى مخاطبين كقوله تعالى (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون) ونحوه (فقولوا له قولنا لعلمه يتذكر أو يخشى) قال سيبويه في معناه اذهبا على رجائكما . وهو كثير ، وعلى هذا ما جاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون ^(١) » ونحن متقيدون بذلك ، وهو صلى الله عليه وسلم ، وكل أحد ؛ لا يشك في انه لاحق بهم ، وانا استعملت المشيئة تأديبا وتبركا . وعن علقمة في المستحاضة « لا يأتيتها زوجها ولا تصوم ان شاء الله . فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتني قال اذا قلت ان شاء الله فليس فيه شك » ^(٢) وكان ابن عون قلما يستكلم الاستثنى في كلامه فقيل أنشك فيما تستثنى قال اما ما استثنى فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أنكلم به . (الوجه الثاني) ان المقصود به هضم النفس بترك التزكية وذلك ان الايمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن ، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها افضل الصفات وتزكية النفس مدمومة . قال تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم) وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ففي قول « ان شاء الله » تحرزما يشعر به قول « انا مؤمن » من التزكية . (الوجه الثالث) ان المشيئة راجعة الى كمال الايمان لا الى أصله وقد قال تعالى في قوم من المؤمنين (أولئك هم المؤمنون حقا) مع ان غيرهم مؤمنون . فالمقصود كونهم كاملين الايمان . وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصي . قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان بضع وسبعون شعبية ^(٣) » فقول

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريدة فيما كان يعلمهم النبي ﷺ ان يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون . نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعي رحمه الله في الام « فلما أمر الله باعتزال الحيض واباحهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلى دل ذلك على ان تزوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله .

(٣) رواه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي عن ابى هريرة بتمامه « أدناها امانة الأذى عن الطريق وأرفعها قول « لا اله الا الله » .

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كالات الايمان لا بهما. (الوجه الرابع) أن المشيئة ترجع الى مايقع من الايمان وذلك أن الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمال قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم. وقال صلى الله عليه وسلم « الظهور شطر الايمان ^(١) » وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة حاصلة وان لم يفسر بذلك ولا شك ان العمل قد يوجد لأتقاً وقد لا يوجد كذلك. فقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاعمال وان العبد لا يدري كيف حال عمله عند الله تعالى. (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما في علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لا يدري ماأراد الله تعالى به فالمعنى ان شاء الله ان أوافي على الايمان وافيت عليه. وجاء عن الحسن أنه قيل له مؤمن أنت؟ فقال ان شاء الله. فقيل له لاتستثنى ياأبا سميع في الايمان فقال: أخاف ان أقول نعم فيقول الله كذبت. وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله » فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله في مثل ذلك « ارجو » ونحوه. وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال اذا سئلت: مؤمن أنت؟ فقل ارجو ولا يخفى مايليق بهذا من الاوجه السابقة. وقال رجل لعقمة الست مؤمناً؟ فقال « ارجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك في الايمان غير مراد قطعاً بقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيه مضى من الايمان لا يتحقق، إذ الشك فيما علم وقوعه محال. وكذا الشك في الحال، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل في العقل توهم ذلك فيه. وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق كونهما، مع أن موضوع « ان » الشرط في المستقبل، والماضى والحال خارجان عقلاً ولغة وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضاً، فان العلم الحاصل بالشئ لا يدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم. ومعاذ الله ان يعتقد ذلك في الأحاد فضلاً عن الأكابر. فمن اعتقد في مؤمن قال « انا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك في ايمانه وتغير عنده موجب الايمان

(١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذى عن ابى مالك الاشعري. وتامه « والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السماء والأرض والصلاة نور. والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك او عليك. كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها.

كفر . واعتقاده في المؤمن كفر . وليس قول « ان شاء الله » مما يوجب اعتقاد تغير ما عند قائله من الايمان لجواز استعماله قطعاً لغير الشك واشتهاره فيه ، لاسيما مع قول « أنا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهي « أنا مؤمن في علم الله » فمنعها بعض العلماء من جهة أن ما في علم الله لا يتغير ، والعبد لا يدري خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهي « أنا مؤمن عند الله » فأجازها من منسح « أنا مؤمن في علم الله » و فرق بأن « عند » تتغير والعلم لا يتغير ، وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثوري انه قال « من قال أنا مؤمن عند الله ، فهو من الكذابين » والذي يظهر في الصورة الاولى أن قائل ذلك إن قصد الحال لم يمنع وإن قصد المستقبل امتنع . والماضي كالحال : أما الاول فلأن علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه . فإذا كان الواقع منه عند النطق بذلك العقد الجازم يتعلق علم الله به كما هو واقع . فصح لذلك قوله « في علم الله » . وأما الثاني فلأن العبد يجهل خاتمة أمره في علم الله تعالى فإن قيل : قد يتعلق علم الله تعالى بكونه مؤمناً في الحال ، وعلم الله لا يتغير . قيل علمه تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فإذا حصل الايمان يتعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وإنما يتعلق في ثاني الحال بما وجد مخالفاً لما يتعلق به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وما هو كائن متعلق بما يكون انه سيكون . ويقال في الصورة الثالثة إن كان المراد من قوله « عند الله » معنى « في علم الله » فالكلام عليه كما تقدم . وإن كان المراد في حكم الله فهو صحيح . فإن حكم الله تعالى جار عليه كذلك . وإن تغير الحال والعياذ بالله جرى الحكم على المتغير . وأما الصورة الخامسة وهي « أنا مؤمن حقاً » فإن قصد منها أن إيمانه الواقع منه لا رتياب فيه ولا شك فهو حسن ، وإن قصد رتبة السكالم كما في قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقاً) فهو تزكية للنفس . وكيف يعلم الواحد من ذلك ؟ وهو محل الاخلال . وجاء عن الثوري انه قال « ان قول المؤمن أنا مؤمن حقاً بدعة » وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال « من قال أنا مؤمن حقاً فهو كافر حقاً . ومن قال : أنا عالم فهو جاهل . ومن قال : أنا في الجنة فهو في النار » وهذا معنى ما سبقت الإشارة .

﴿ آية اخرى ﴾

قوله تعالى (وقالت اليهود عزيز ابن الله) القراءة المشهورة بغير تنوين ف قيل انه لا ينصرف . وقيل لان « ابن » صفة لا خبر . وأراد أنه لو كان صفة لسكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحينئذ يكون المنكر ذلك لا وصفهم إياه بالبنوة .
وأقول : بل المنكر وصفهم والتقدير في كلامهم المحكى بعضه لافي الحكاية ،
لان الخبر اذا وصف الخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع إنكار ذلك من غير
تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذاك هنا كأنك قلت : هذه
اللفظة المنكرة ولم تتعرض لما قالوه خبراً عنها انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى اذا أدركه الفرق قال آمنت) فيه دليل على أن
المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجملة الشرطية بكاملها لا الجزاء وحده ، لانه
لم يقصد إلا إيمان فرعون وأبين منه قوله تعالى (حتى اذا رأوا ما يوعدون إما
العذاب وإما الساعة فسيعلمون) فان « فسيعلمون » هو الغاية انتهى .
﴿ آية أخرى ﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا)^(١)

﴿ آية أخرى ﴾

قال الله تعالى (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الْسَيِّئَاتِ) قال الشيخ الامام رحمه الله :
هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلة من جهة الضمير في « يذهبن » ولو كان
للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلة وفعلت للكثرة ويدل ايضا على أنه لا فرق
بين أن يكون معرفاً أو منسكراً خلافاً لمن زعم انه اذا تعرف بالالف واللام بصير
للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فانه لو كان للكثرة
لاختص به ما زاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . وانعمير يقتضى شمول كل
رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التي في جمع الكثرة من ذلك ،
فتى فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين
أما عند القلة فيهما فمجموع الحسنات يذهبن مجموع السيئات وأما عند الكثرة
فيهما فنطوق الكلام يقتضى ان كل مرتبة من مراتب جمع القلة في الحسنات
يذهبن كل مرتبة من مراتب جمع القلة في السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب
مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد
الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : (سبحان الذي أمرى بعبد له لا اله الا هو) المشهور
أن الضمير في « انه هو السميع » يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير في

أسمائه تعالى في موضعين في سورة غافر وفي سورة الشورى . فيكون هذا موضعا رابعا (١) وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الاسمان من أسمائه أيضا ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل في السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التي يريهاها وقال تعالى (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) فهذا يحتمل لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظيمة . ومحتملا ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبره ، وتدبره انما يكون بالعقل ، وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يحىء وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد أكمل منه في التدبر والاستدلال والبصر . والله أعلم انتهى .

كتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدى الى الشيخ الامام قدس الله روحه :

أسيدنا قاضى القضاة ومن اذا بدا وجهه استحياله القمران
ومن كفه يوم الندى ويراعه على طرسه بحران يلتقيان
ومن ان دجت في المشكلات مسائل جلاها بفكر دائم اللامعان
رأيت كتاب الله أكبر معجز لأفضل من يهذى به النقلان
ومن جملة الإعجاز كون اختصاره بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولكننى في الكهف أبصرت آية بها الفكر في طول الزمان عنانى
وماهى (الا استطعما أهلها) فقد يرى استطعماهم مثله ببيان
فأرشد على عادات فضلك حيرتى فالى بها عند البيان يدان

كتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى (استطعما أهلها) متعين واجب ، ولا يجوز مكانه استطعماهم لان « استطعما » صفة للقرية في محل خفض جارية على غير من هى له كقولك اتيت أهل قرية استطعم أهلها . لو حذف أهلها هنا وجعلت مكانه ضميرا لم يجز فكذلك هذا . ولا يجوز من جهة العربية شىء غير ذلك اذا جعلت « استطعما » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربى لانترده الصناعة ولا المعنى ، بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لا ترده فلا أنه ليس فيه الا وصف نكرة بمجمله كما (١) لم يذكر الامور موضعين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك في القرآن في غير هذه المواضع . فقد ورد في سورة الحج في موضعين آية (٦١، ٧٥) وفي سورة لقمان آية (٢٨) وفي الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النسكرات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعراب أحدها هذا والثاني أن تكون الجملة في محل نصب صفة لاهل . والثالث أن تكون الجملة جواب « اذا » والأعراب الممثلة منحصرة في الثلاثة لأربع لها . وعلى الثاني والثالث يصح أن يقال « استطعمهم » وعلى الاول لا يصح لما قدمناه فن لم يتأمل الآية كما تأملنا هاتين أن الظاهر وقع موقع المضمرة أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود ونحن بحمد الله وفقما للمقصود ولحنا بعين الاعراب الاول من جهة معنى الآية ومقصودها . وان الثاني والثالث وان احتملها التركيب بعيدان عن معناها اما الثالث وهو كونه جواب « اذا » فلانه يصير الجملة الشرطية معناها الاخبار باستطعمهما عند إتيانهما وأن ذلك تمام معنى الكلام ونحل مقدار موسى والخضر عليهما السلام عن تجريد قصدهما الى أن يكون معظمه أو هو طلب طعمة ، أو شيئاً من الامور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن يبلغ اليقين أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك واطهار تلك العجائب لموسى عليه السلام فجواب « اذا » قوله (قال لوشئت) الى تمام الآية وأما الثاني وهو كونه صفة لاهل في محل نصب فلا يصير العناية الى شرح حال الأهل من حيث هم ، ولا يكون للقرية اثر في ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً الى القرية نفسها ، ألا ترى الى قوله (فوجدافيهما) ولم يقل « عندهم » وأن الجدار الذي قصد إصلاحه وحفظه وحفظ ما تحته جزء من قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الاباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير في الطباع وكانت هذه القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقبولت بالإصلاح بمجرد الطاعة فلم يقصد الا العمل الصالح ، ولا مؤاخذه بفعل الأهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك قلت : إن الجملة يتعين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويجب معها الاظهار دون الاضمار ، وينضاف إلى ذلك من القوائد ان « الأهل » السناني يحتمل ان يكونوا هم الاول او غيرهم او منهم ومن غيرهم ، والغالب ان من اتى قرية لا يجد جملة أهلها دفمة ، بل يقع بصره أولاً على بعضهم ثم قد يستقر بهم فلعل هـ الذين العبدن الصالحين لما أتياها قدر الله لهما كما يظهر لهما من حسن صنعه استقراء جميع أهلها على التدريج ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذته بسوء صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعمهم تعين ان يصكون المراد الاولين لا غير ، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيد العموم فيه وأنهما لم يترك أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قابلاهم بأحسن الجزاء فانظر هذه

المعاني والأمرار كسيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كأنها تحت
الاستار حتى ادعى بعضهم أن ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير
التعرض لذلك رأساً وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتماع الضميرين فى كلمة واحدة
مستنقل فلذلك لم يقل « استظعماهم » هذا شيء لم يقله أحد من النحاة ولا له
دليل والقرآن والسكلام الفصيح ممتلئ بخلافه . وقد قال تعالى فى بقية الآية
(يضيفوهما) وقال تعالى (فخانتاهما) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) فى قراءة
الحرميين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشيء . وليس
هو قولاً حتى يحصى وإنما لما قيل نبهت على رده ومن تمام السكلام فى ذلك
أن (استظعماهما) إذا جعل جواباً فهو متأخر عن الاتيان ، وإذا جعل صفة
احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبهاً على أنه لم يحملهما على
عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدنا) معطوف على (أتينا) . وكتبته فى
ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمس وخمسين وسبع مائة بدمشق ثم بعد ذلك
استحضرت آية أخرى وهى قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها
كانوا ظالمين) وإن كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمحل إنما يحتاج
الى الاعتذار عنه إذا كان فى جملة واحدة ، ولكن نسأل عن سبب الاظهار هنا
والاضمار فى مثل قوله (إلى فرعون وملائته إنهم كانوا قوماً فاسقين) وخطرتلى
فى الجواب أنه لما كان المراد فى مدائن لوط اهلاك القرى صرح فى الموضوعين
بذكر القرية التى يحل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحققت الاهلاك
معهم ، ولما كان المراد فى قوم فرعون اهلاكم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أى بالضمير العائد
على ذواتهم من حيث هى لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

لأسرار آيات الكتاب معاني	تدق فلا تبدو لـسـكـل معان
وفيهما لمرتا ض لبيب عجائب	سنا برقها يمنو له القمران
إذا بارق منها لقلبي قد بدا	هممت قرير العين بالطيران
سروراً وابهاجا ونيلا إلى العلى	كأنى على هام السالك مكانى
وهاتيك منها قد أحتك ماترى	فشكر ألى ألى بديع بيانى
وان جنائى فى تموج أبـحـر	من العلم فى قلبى يعد لسانى
وكم من كتاب فى جمادى محرر	إلى أن أرى أهلا ذكى جنائى
فيصطاد منى ما يطيق اقتناصه	وليس له بالشاردات يدان
منلى سليم الذهن ريض ارتوى	فكل علوم الخلق ذو لمعان

فذلك الذي يرجى لا يوضح مشكل ويقصد للتجريد مد عياني
ولم لي في الآيات حسن تدبر به الله ذو الفضل العظيم حباني
بجاه رسول الله قد نلت كل ما آتني وسيأتي دائماً بأمان
فصلى عليه الله ما ذكر شارح وسلم مادامت له الملوأ
قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام
(والسلام على يوم ولد) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاءً فالانشاء كيف
يتعلق بالماضي (يوم ولد) ماضٍ والانشاء لا يتعلق بزمان أصلاً ومتعلقه قد
يكون في الحال أو المستقبل . وأما الماضي فلا . والذي خطر لي في الجواب :
أنه قد يراد بهذه الازمنة الثلاثة عموم الأحوال كلها كأنه قال : كل وقت والمراد
التعلق لانفس الانشاء انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : نكتة بيضاء لمحتها من غير أن اسمعها من أحد
قوله تعالى (واذكر في الكتاب اسماعيل أنه كان صادق الوعد) الآية ، فكرت
من مدة طويلة وأنا نديار مصر في افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما بقصة
موسى عليه السلام فوقع في خاطري أنه لـ تكونه جد النبي صلى الله عليه وسلم
فذكر مستقلاً بنفسه تعظيماً لقدر النبي صلى الله عليه وسلم ، وفكرت الآن فيه
بال تلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهي الصفات التي آتني عليه بها . ومن جملتها
وهو ختامها (وكان عند ربه مرضياً) والمرضى عند الله هو الصفوة والخلاصة
والنبي ﷺ مصطفى منه . ومن جملتها (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) وإذا
كان أهله بهذه الصفة وهو بصفة صادق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل
عليه السلام وأهله أصلاً في غاية الزكاء والخير فهو وأهله جرنومة نور نشأ منها
أعظم منها ، وهو النور الأعظم خاتم النبيين ومسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كني نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت
بنا بصيراً) قال رحمه الله : معنى (كنت) كنت في الازل ولم تزل ، فأنت تعلم
مبتدأ أمرنا وتفصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها . بصير بها لا يختص علمك
بالوقت الحاضر . فهذه فائدة ادخال « كان » وقوله « بنا » أي بي وبأخي
هرون . وفيه ثلاثة معان : أحدها تعلم أنا نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً
وكذا كل واحد منا وأنا لم تزل كذلك في الماضي فكذلك تكون في

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثاني تعلم أنا متعاونان متعاضان وأن الأخوة التي بيننا والتعااض والتعاون بتوفيقك لنا . وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حالها والثالث تعلم ذواتنا وضغائننا فلا تخفى عليك خافية بفأمرنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك ؛ وعلى هذا الوجه يكون تفويضاً منهما و« بصير » في هذا الموضع أبلغ من « علیم » لما فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل في قوله (وأفوض أمري الى الله إن الله بصير بالعباد) ومعناه مشاهد الخلق وحال غيرى فتقننى مكرهم . واظهر كيف اتى بصيغة الجمع في هاتين الآيتين ، فهنا قال « بالعباد » وفي الآية المتقدمة قال « بنا » وفيه اشارة الى ما قدمنا الاشارة اليه من معنى التفويض اليه ومعنى الاجتماع ؛ ولم يقل بصير بى وذلك من كمال الادب مع الله تعالى ؛ لأنه لو أفرد لربما كان فيه تعريض بكمال موجب للاجابة . وقدم الجار والمجرور فى الآية الاولى ليبدأ بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بياناً للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ، وليس من قولهم : ان تقديم المجرور للاختصاص لانه تعالى بصير بكل أحد . وآخر فى الآية الثانية .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : كنت أتلقى سورة طه (والسلام على من اتبع الهدى) فقال لى ابني احمد لم جاء هذا فى وسط الكلام ؛ وفى كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل فى أول الكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى فى هذه الصورة قال (فقولوا له قولاً ليناً) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلمهما قالاً فيها سلام على من اتبع الهدى . أو أئين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل بعد مضى إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتهما بذلك واكتفى بأمرهما بالقول اللين وهما يعلمان القول اللين ، ألا ترى ابراهيم عليه السلام كيف قال لابيه (سلام عليك) لحق الأبوة . وكان لفرعون حق التربية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛ والنبي صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق ، ولما أمرهما الله فى الكلام الاول بالملاينة أخذ فى الكلام الثانى يعلمهما مقصود الرسالة وختمه بقوله (والسلام على من اتبع الهدى) فجاء بعد الكلام المقصود بالرسالة لما أمر أن يقولوا القول اللين وفرغاً منه قيل لهما أن يقولوا ما هو مقصود الرسالة

من أنهما رسولاً ربه أن يرسل معهما بنى إسرائيل ولا يعذبهم، ومحيطهما بآية من ربه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختامه بالسلام معرفاً على عادة السلام في آخر الرسائل فهو سلام دعاء لاسلام تحية . والسلام التحية يكون في صدر الرسالة منكراً ويحتمل أن تكون الواو في (والسلام على من اتبع الهدى) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليماً لهما أن يكون هذا القول منهما في كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما (انا قد أوحى اليك أن العذاب على من كذب وتولى) متعيناً لأنه في تقدير المعلق كانه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولأنه وعيد على عدم الانقياد لما أُرسل به . فليس مقصوداً آخر زائداً على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل ادأؤه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله (واتى أحصنت فرجها فنفضنا فيها من روحنا) قد يستأنس به في أن مريم عليها السلام نبية ، لأنها ذكرت مع الانبياء في سورة الانبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطري اليه لهذه الإشارة وان كان المشهور خلافه ؛ فأنا مارأيناه في هذه السورة ذكر مع الانبياء غيرهم ؛ وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ان « الله » اسم مفرد إذا قصد الاقتصار على الجواب ، وهو افادة تصور من خلقهم . والذي يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك انما يصح بطريقتين أحدهما أن لا يراد الاقتصار على الجواب ؛ بل زيادة إفادة الأخبار كقوله : (خلقهن العزيز العليم) ويحصل في ضمن ذلك الجواب ، وهو افادة التصور . والثاني أن يراد الاقتصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديقي وهو ان الله خلقهم ، فنظر النحاة الى هذا المعنى الالتزامي وأعربوا عليه لأن صناعتهم تقتضى النظر فيه . ليسكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعتهم النظر في المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه اذا كان مفرداً فحقه أن لا يعرب لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لا معربة ولا مبنيّة ؛ واذا لم يكن معرباً فحقه أن ينطق به موقوفاً وهو قد جاء في القرآن مرفوعاً . فأصل هذا مراعاة لما استفيد منه بدلالة الالتزام ، فجعل كالمركب ، وهو الذي بنى عليه النحاة ان ثبت أن

الاسماء المفردة لا يجوز الطق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : انها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا نقول في العدد واحدان بالآلاف كهيئة المرفوع . وأصل هذا اذا قلت : ما الانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فانه مفرد ليس بكلام انما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يعد المنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هو الحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، والنحاة لم يتعرضوا لذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجي رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لا قيل اتخذ هواه الهة ؟ ومازلت مفكراً في الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله (وإذا رأوك) الى قوله (إن كاد يضلنا عن آلهتنا) فعلمت أن المراد الاله المعبود الباطل الذي عكفوا عليه وصبروا وأنشققوا من الخروج عنه فجعلوه هواهم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المفرد المعروف بالآلاف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أو نسأهن) قال رحمه الله قال الواحدي في البسيط قال المفسرون يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة ان تتجرد بين يدي امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لا يحل لمن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لئلا يصفهن لأزواجهن ، وقوله (أو ماملكت أيمانهن) يعنى المماليك والعبيد للمرأة ان تظهر لمملوكها اذا كان عتيقاً ما تظهر لمحارمها ، مالم يعتق بالاداء أو بالابراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا وجد مكاتب إحداكن وفاءً فلتحتجب منه » هذا كلام الواحدي ، وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره (أو نسأهن) قيل عني به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين حدثني حجاج عن ابن جريج قوله (أو نسأهن) قال بلغني أنهم نساء المسلمين لا يحل لمسلمة أن تبرى مشركة عورتها^(١) الا أن تكون أمة لها فذلك قوله (أو ماملكت أيمانهن) حدثنا القاسم ثنا الحسين

(١) في ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء أى تجردها عن ثيابها .

ثنا عيسى بن يونس عن هشام بن الغازي عن عبادة بن نسي قال كتب عمر بن الخطاب الى أبي عبيدة « أما بعد فقد بلغني أن نساء يدخلن الحمامات معهن نساء أهل الكتاب ، فامنع ذلك وحل دونه . قال ثم إن أبا عبيدة قام في ذلك المقام مبتهلاً اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم تريد البياض لوجهها فسود وجهها يوم تبيض الوجوه » وقوله (أيما) (اختلف أهل التأويل في ذلك . فقال بعضهم أو مما يليك فانه لا بأس عليها ان تظهر لهم من زينتها ما تظهر لهؤلاء ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين ثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن محمد التميمي انه قال في قوله (أو مما ملكك أيما) قال في القراءة الأولى (أيماكم) وقال آخرون بل معنى ذلك ^(١) (أو ما ملكك أيما) من اماء المشركين كما قد ذكرنا عن ابن جريج قبل من أنه لما قال (أو نساءهن) عني بهن نساء المسلمات دون المشركات ثم قال (أو ما ملكك أيما) من الاماء المشركات . هذا كلام ابن جريج في تفسيره والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله وهو ابتداء درس عمله لولده الشيخ بهاء الدين عمدة المحققين أبي حامد احمد درس به في المدرسة المنصورية بعد صلاة العصر من يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وسبعائة وألزام العلامة بحضور والده الشيخ الامام قوله تعالى (ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) السلام عليها من وجود أحدها إن هذه القصة الثانية من القصص المذكورة في هذه السورة التي هي - اعني القصص المذكورة - بيان لقوله (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) ومن حكمته وعلمه ما تنفق في هذه القصص وما آتاه لمن شاء من عباده كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته ^(٢)) ولما كان موسى وداود وسليمان من بني اسرائيل عليهم السلام وموسى من أولاد لاوى بن يعقوب ، وهو اسرائيل به ذكر القصتين متجاورتين ، وقدم القصة المتقدمة في الزمان وهي قصة موسى ثم تلاها بهذه وقد اشتركتا فيما أنعم به على بني اسرائيل من نصرهم واستنقاذهم من يد عدوهم فرعون وإهلاكه وذهاب ملوكه ، واستخلافهم من بعده وتوريثهم .

(١) من أول السطر السابق الى هنا سقط من الأصل وزدناه من تفسير ابن جرير

الطبعة الأميرية (ج ١٨ ص ٩٥) .

(٢) في الأصل « رسالاته » وهي قراءة من عدا ابن كثير وخص من السبعة .

مشارك الأرض ومغاربها ، وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون ببركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه السلام وهو واحد منهم الدنيا بأسرها مع ماؤتيه من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . (الوجه الثاني) تعظيم مرتبة العلم وشرفه ، فإن الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة مالا ينحصر ولم يذكر من ذلك في صدر هذه الآية إلا العلم ليبين أنه الأصل في النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صح في صحيح مسلم ^(١) . وذلك من آثار علمه وجمع الله له ولائبه سليمان مالم يجمعه لأحد ، وجعل العلم أصلاً لذلك كله ، وأشارا هما أيضاً إلى هذا المعنى بقولهما : (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) عقيب قوله (آتينا داود وسليمان علماً) وما يفهم من ذلك

أنهما شكرا ما آتاها إياه وإن سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال (وقالوا) بالواو دون الفاء ، لأنه لو آتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولهما ذلك لا غير ، فمدل إلى الواو ليشير إلى الجمع في الإتياء لهما بين العلم وقولهما ذلك المحقق لمقصود العلم من القيام بوظائف العبادة وكل خصلة حميدة ، فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العبادة ، ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين ، ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ما عند المجاهد دمه وأهون ما عند العالم مداده ، فما ظنك بأشرف ما عند العالم من المعارف والتفكير في آلاء الله تعالى ، وفي تحقيق الحق ، وبيان الأحكام وهداية الخلق . ولذلك جملوا ورثة الأنبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإعما وورثوا العلم ، فمن أحذه فقد أخذ بحظ وافر ^(٢) وهذا معنى قوله : (وورث سليمان داود) . (الوجه الثالث) في قوله (داود وسليمان) دليل على أن الواو لا تقتضي الترتيب أو تقيضه ، بل هي على ما تقتضيه من مطلق الجمع ، وإن كان المعلوم أن إتياء داود قبل إتياء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إحداهما أن تكون مستعملة

(١) روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفراذ الاقي . » (٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه عن أبي الدرداء في حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه الله فتح الله له باباً إلى الجنة - الحديث .

في معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا ينافي العلم به يكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ، والثانية أن تكون مستعملة في الترتيب فيلزم التجوز في الحروف إذا قلنا أن اللفظ المتواطىء إذا استعمل في بعض أفراده كان مجازاً وينبغي أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الأخص وبين أن يطلق ولا يراد به الأخص بل يراد به معناه الأعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الأول لا الثاني . (الوجه الرابع) هذا البحث الذي ذكرناه في استعمال العام في الخاص يجري في قوله (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) هل هو حمد أو شكر ؟ وتحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين (أحدهما) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ، والثناء أعم من أن يكون بالصفات التي هو عليها من صفات السكّال ومما يصدر منه من الانعام والافضال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافضال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ؛ فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه ، وفيه نظر لانهما لا يجتمعان في محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر . (المقدمة الثانية) إذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا (الحمد لله) يحتتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكرًا ، فعلى الأولى أن جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملاً في غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الأعم من حيث هو هو ، وإن جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملاً في موضوعه فيكون حقيقة ، وعلى الثاني - وهو أن يراد الثناء بما منه فقط - يكون مستعملاً في غير موضوعه سواء أ جعلنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . أما على الثاني فظاهر ، وأما على الأول فلانه كاستعمال العام في الخاص فيكون مجازاً على ما قدمناه من البحث ، وقوله (الحمد لله الذي فضلنا) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات » ، وما أشبه ذلك ، يحتتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » إذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لا غير ، ويحتتمل أن يكون المراد التعريض بحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكرًا ، فيعود فيه ما تقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجح أنه مجاز . وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح في أنه ثناء بالنعم فتظهر فيه جهة المجاز ويكون شكرًا لا حمداً مجرداً وإنما قلت لا حمداً لأن كل شكر حمد ، على ما تقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء

بما فيه خاصة دون مأمنه ؛ لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وإن يحمد على السراء والضراء من جهة أن السراء توجب الشكر، والضراء توجب الصبر الموجب للثواب الموجب للشكر ، فهي نعمة في الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا في الشكر والثاني أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وإن حصل منه ضراء فإن ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أنقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن في المعنى . (الوجه الخامس) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتذكيره تعظيمه أي علما أي علم، ويكون تفضيلهما على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم وهذا المعنى هو الظاهر من الآية وحينئذ يكون استعمال العلم للاعتماد هو أخص منه، فيعود الكلام في أنه مجاز أو حقيقة ويحتمل أن يراد موضوعه الأصلي وحذفت صفته أي علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل في موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف - وفي الترجيح بين هذا الوجه والذي قبله الخلاف المعروف في الترجيح بين المجاز والاضمار ، وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا اضمار بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لأن يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الأنبياء ؛ فيكون بالعلم الخاص العظيم الذي حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ في بيان شرف العلم ونافته على كل ذروة وإن كان الظاهر من الآية غيره ، لأنه إنما ينشئ على الكمال لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . (الوجه السادس) قوله (على كثير) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لأنهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وإنما يفضلان على من سواهما منهم . فإن قلت فقد جاء (فضلناهم على العالمين) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هي « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضروري بأنهم من العالمين وعدم إمكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالإيمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضي أن المفضل عليه ، فاجتنب ذلك والتزم ادخال لفظ كثير هنا وما أشبهه . (الوجه السابع) وهو متأخر في الآية

والصكى أقدمه لأنه المقصود وهو قوله (وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك
التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك
الصالحين) فقوله (أوزعني) معناه ألهمني قاله ابن عباس قال ابن قتيبة الأصل
في الازعاع الاغراء بالشئ يقال فلان موزع بكذا أى مولع به . وقال ابن عطية
(أوزعني) معناه ارفعني عن الموانع واجزني عن القواطع لأجل أن أشكر
نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعني بمعنى اجعل حظي ونصيبى من التوزيع
والقوم للاوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون (أن أشكر)
مفعولاً صريحاً . وقال الرخشرى : حقيقة (أوزعني) اجعلنى أزع شكر نعمتك
عندى وأكفه وأرتبطه لاتنقلب عني ؛ حتى لا أنفك شاكراً لك . وقوله (نعمتك
التي أنعمت علي) يعنى من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل
النعم (وعلى والدى) يحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها على ونعمتك التي أنعمتها
على والدى لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما
على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لأن النعمة على أبيه نعمة عليه
لأنه ينسب إليه ويفتخر به . وفى هذا التقدير نظر ، وسواء جعلناها نعمتين
أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التي
أنعمتها عني ، وهى نعمة على والدى لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما
النعمة الرجعة الى الوالدين لأنه اذا كان تقياً نفعهما بدعائه وشفاعته وبدعاء
المؤمنين لهما كلما دعوا ، وقالوا له رضى الله عنك وعن والديك . وقوله (وأن
أعمل صالحاً ترضاه) إنما قدم الشكر على العمل لأن الشكر عمل القلب ، وهو أشرف
من عمل الجوارح ؛ ولأن الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه
الله تعالى ، لأن العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل
حتى ينضم اليه الاخلاص فاذا كان صالحاً مخلصاً فيه كان مرضياً مقبولاً ، قال الفضيل
ان العمل لا يكون صالحاً إلا اذا كان صواباً خالصاً والصواب أن يكون على
السنة والخالص أن يكون لله . وقوله (وأدخلني برحمتك) إشارة الى أن الجنة
تنال برحمته لا بالعمل ، ويحتمل أن يراد ادخلني برحمتك في عبادك الكاملين في
الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد ، وان كان يعلم ان درجة النبوة فوق درجة
الصلاح ، ولكن أشار إلى السكك وإلى القيام بوظائف العبودية على أتم الاحوال .
ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم (ألم أحسب
الناس أن يتركوا) عن الزجاج أنه قال (أن يتركوا) سادة مسد المنقولين و (أن

يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الزمخشري
فان قلت فأين الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحساب ، في الآية . قلت
هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره .
أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى حسب ولقولهم
(آمنا) هو الخبر فعجبت من الزمخشري لانه كثيراً ما يتبع الزجاج فكيف
خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسبانه الترك
لأجل قواهم لا يزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان في قلوبهم ويعلم الصادق
في قوله من الكاذب ؛ حينئذ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكليف ؛ لقوله
(أبحسب الانسان أن يترك سدى ؟) فهذا الترك غير ذلك الترك ؛ ولو كان المقصود
إنكار حسبان مطلق الترك لصح ما قاله الزجاج حينها وقفت على هذا المعنى علمت
صحة ما قصده الزمخشري من أنه لا بد للترك الذى أنكر حسبانه من تنمة ؛ لكن
التنمة كما تكون بجعل ما بعد الترك مفعولاً ثانياً لتأكيد كونه كونه كما سأبينه
إن شاء الله تعالى . والذي أراه أن يكون (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين .
وقوله (أن يقولوا) تعليل إما لتركوا مفعول له ، وإما لحسب مفعول له . فان
جعلناه مفعولاً لتركوا فالمنكر حسبان الترك المعلن بالقول . وان جعلناه مفعولاً
لحسب فالمنكر حسبان المعلن بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله
(وهم لا يفتنون) حال إما من الضمير في (يقولوا) سواء جعلناه علة في الترك أو
في الحساب . وإما من الضمير في (يتركوا) إذا جعلناه علة في الترك دون ما إذا
جعلناه علة في الحساب ، لأجل الفصل بأجنبي . هذا الذى أراه في تقدير الآية
واعرابها ومعناها . ثم نظرت في جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام
الزمخشري ، فاستحضرت قول النحاة في أن « أن » و « الفعل » يسد مسد
المفعولين على أصح المذهبين ، ويقدر معها المفعول الثانى محذوفاً على المذهب
الآخر لتصريح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت في نفسى : لعل المذهبين حيث
ينم الكلام بأن والفعل ، أما حيث لا يتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى
بعده بالمفعول الآخر ، لأن « أن » والفعل « كالمصدر فكما تقول : حسبت
تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفي هذا
فضل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصورى لا يستقل بالافادة ، وأن
والفعل « يدل على معنى تصديقى مستقل بالافادة . ومن ثم جاز الاقتصار عليها
وسدت مسد المفعولين . فهل يقع « أن والفعل » مقصوداً به التصورى فقط

حتى يقع بعدها المفعول الثاني أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى يسد مسد المفعولين ؟ لم ار للنحاة تصريحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ما قصده الزمخشري ، وإن صح فيمضى ما قاله . وهل يصح مثلاً أن يقال : حسبت أن يقوم خيراً من أن يقع ؟ هذا يحتاج الى سماع ولم أجده . فلذلك أوافق الزمخشري على التصريح بالمفعولين واكتفيت بالتتمة بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذي قصده وقصد به بذلك دون ارتكاب أمر لم يشهد له كلام النحاة . واما قول الزمخشري : إن الترك من الترك انذى هو بمعنى التصيير فلا دليل له على ذلك ولا ضرورة اليه ، هو محتمل لذلك ولأن يكون بمعنى الإهمال والتخلى . والبيت الذي أنشده محتمل لهما ^(١) والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره أحسبوا تركهم . فحمله عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ، ولكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتهر في أصل المعنى . واما قوله في تقديره غير مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل أن يكون حالاً . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) فإن كان الاول فما الدليل عليه ؟ وقوله (وهم لا يفتنون) لا يصح ان يكون ثانياً ^(٢) لاجل الواو وان كان الثاني فهو مخالف لنص كلامه ، واذا كان قد سبكه في معنى (وهم لا يفتنون) يجب صحة وقوعه موقعه ولو وقع (وهم لا يفتنون) موقعه لسكان من أبعاض الصلة ، فله تأخر في الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبي من الصلة لزم الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبي ، وهو لا يجوز . وقوله : وقولهم أمانا هو الخبر بمعنى في الاصل وهو الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتتمة الترك صحيح ؛ لكن لم يبين أنه مفعول أو حال ؛ وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذي هو بمعنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولا يحتاج اليه لانه تتمة سواء كان بمعنى التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين يعنى من حيث المعنى ؛ اما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر ان يكون علة ، وقوله « كما تقول خروجه لخافة الشر » ليس مثله لان خروجه مفرد والجار والمجرور بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها ما يصلح ان يكون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الامرين . وقوله خروجه مخافة

(١) انما أنشد الزمخشري شطر بيت وهو « فتركنه جزر السباع يشنه » وجزر

السباع اللحم الذي تأكله . وناسه تناوله باطشاً به . (٢) في الاصل « نائباً » .

الشر صحيح وليس مثله لأن خرجت كلام تام وليس بعده الانحفاة الشر ، فتمين .
أن يكون تعليلًا ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسب خروجه .
أحدهما يتمين أن يصكون مخافة الشر هو الثاني إلا إن جوزنا أن خروجه يقع
في موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن النظرين اللذين قبله انتهى .
(فصل) قال رحمه الله الترق بين صريح المصدر « أن والفعل » المؤولين به مع
اشتراكهما في الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط . وهو
امر تصوري و « أن والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالاً
أو مستقبلاً . أن كان اثباتاً وبعدم الحصول في ذلك إن كان نفيًا ، وهو أمر تصديقي
ولهذا يسد « أن والفعل » مسد المفعولين ، لما فيهما من النسبة ، فإن قلت من
أين جاءت الدلالة على الحصول أو عدمه ، وهما في قوة المفرد ؟ قلت من دلالة
الفعل . فإن الفعل يدل على الحدوث لحفاظنا على تلك الدلالة مع « أن » فإن
قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدوث ، وإنما يدل على الحدوث والزمان لا
على الوقوع في ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع في ذلك
الزمان وهذا هو الذي امتاز به الفعل عن الاسم فإن اسم الزمان يدل على الزمان
كأمس وغد والآن على الأزمنة الثلاثة . وكل منها يدل على حدث وزمن وليست
بأفعال ، والصوبح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ، وضارب اسم فاعل
معنى الماضى أو الحال أو الاستقبال وإن سلمنا دلالاته على أحد الأزمنة الثلاثة وإن
موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فإنه دال
على الحصول ودلالاته على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه
وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وعماقية تضميه الفعل ، فإنك إذا قلت
ضرب زيد تستفيد من ضرب نسبة الضرب في الزمان الماضى . وهذه ثلاثة أمور الضرب
وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه يحتاج إلى الفاعل الذي صدر
منه الضرب لا المفعول الذي حل به الضرب ، إن بنى الفعل للمفعول حتى يتم
الكلام والتصديق ، ويدل على ذلك أن الفعل كلمة تسند ابتداءً والاسناد نسبة
فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد وبقيت محتاجة إلى المسند إليه . وإذا تأملت
هذا المعنى عرفت أنه زائد على ما قاله كثير من النحاة ، وأنه حق ، وتحقق به
دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً وإما منفيًا بخلاف صريح المصدر ،
فإنه إنما يدل على المعنى لا اشعار له بوقوع البتة . وكيف يتوقف في ذلك ونفس
ضرب المتحرك الوسط الذي هو فعل يدل على حدوث فعل في الماضى بل ليس

مدلوله الا ذلك وحدوث الضرب في الماضي نسبة تستدعي الضرب الحادث والزمان الماضي ، فملك أن تجعل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمح ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانحرار يعني الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحديث وعندى أنه الاصل والموضوع ، ولا شك أن المعنى المعبر عنه بالحصول أو الحدوث أو الوجود ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو هو من غير عارض بماهية وتارة يؤخذ مع عروضة للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى في الافراد ، والثاني فيه نسبة هي المقصودة في التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى يحتاج الا الى الطرف الآخر واختير له «ان والفعل» للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو أطلق «ان والفعل» وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذي يظهر لنا من كلام العرب . ولستنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل منبتين لما فهمناه من كلامهم وأرشدتنا اليه محاوراتهم وان اهملوا التنصيص عليها إحالة على الازهان السليمة والارتياض في العلوم بفكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى (وان تصوموا خير لكم) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبني أن تقوم في معنى يعجبني قيامك . قلت قوله تعالى (وان تصوموا) معناه وان يوجد منكم الصوم ، فذلك الذي يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصوري فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبني أن تقوم انما اعجبك اتخاذ القيام في الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لودل الفعل على الوقوع لكان كلاماً . قلت الكلام يستدعي مسنداً ومسنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مسند اليه وقائم مسند ، والنسبة علمت عند السامع بقريضة ترتيب المتكلم قائم على زيد ، ويعبر عنها بالرابط ، فتقول زيد هو قائم ، فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مسند اليه وقام فيه امران أحدهما المسند وهو القيام ، دل عليه بمادته ، والثاني النسبة دل عليها بصورته التي امتاز الفعل بها عن الاسم وهي الدلالة على الوقوع بالزمان الماضي ؛ ولذلك لم يحتاج الى رابط وكان في قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدا لي أن اختصر الكلام على (أحسب الناس أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . و « أن يقولوا » تعليل له (وهم لا يفتنون) حال منه ، وهما معمولان « ليركوا » وهو مقيد بهما . والمنكر حسبان الترك

المخصوص لا مطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تعليلاً حسب .
ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لا يفتنون » حالاً من
« يقولوا » وقول الزمخشري : إن « أن يتركوا » أول مفعولى « أحسب »
لادلل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها
سادة مسد المفعولين ، أو أن الثانى محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم »
حملة عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل فى تأويل المصدر ، ولكن بينهما
فرق فإن « أن » والفعل يدل على الحدوث ، وهو معنى تصديقي ، بخلاف المصدر
الصريح ودلالته على المعنى التصورى فقط ، وجعله الترك بمعنى التصيير لادلل
له . وهو محتمل لذلك وغيره . والبيت الذى أنشده محتمل لهما . وقوله فى كلامه
غير مفتونين محتمل للمفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون)
وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجنبي فاصل بين أبعاض الصلة . وهو
لا يجوز . والأمثلة التى ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر » و « خرجت مخافة
الشر » و « حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعين
ذكر واحد مما ذكره من الأمثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قل رحمه الله ورضى عنه (ألم أحسب الناس أن يتركوا) قل الزمخشري :
الحسبان لا يصح تعليقه بمعانى المفردات ولكن بمضامين الجمل ، ألا ترى أنك
لو قلت : حسبت زيداً ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت
زيداً عالماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد عالم أو الفرس جواد ،
كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على
وجه الظن لا اليقين ، فلم تجد بداً فى العبارة عن ثباته عندك على ذلك الوجه :
من ذكرك شطرى الجملة ، مدخلاً عليهما فعل الحسبان حتى يتم لك غرضك
(فن قلت) فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية ؟
(قلت) هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره
أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً . فالترك أول مفعولى « أحسب » ولقولهم
آمناً هو الخبر واما « غير مفتونين » فمتمة الترك لأنه من الترك الذى هو بمعنى التصيير ،
كقوله * فتركته جزر السباع ينشئه * ألا ترى أنك قبل الحجب ، بالحسبان تقدر
أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً على تقدير حاصل ومستقر قبل اللام (فإن
قلت) « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يقع خبر مبتدأ ؟
(قلت) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضربه للتأديب وقد كان التأديب

والمخافة في قولك خرجت مخافة الشر وضررته تأديباً تعليليين، وتقول أيضاً حسبته
خروجه لمخافة الشر، وظننت ضرره للتأديب فتجعلهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً.
قال الشيخ الامام رضى الله عنه في هذا الكلام عليه أسئلة (أحدها) أن المتبادر
إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسابهم الترك وكلامه يقتضى أن مطلق الترك
ليس بمذكر، وإنما المذكر كون الترك لقولهم. والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه، وليست
هذه الآية كقوله تعالى (أبحسب الإنسان أن يترك سدى) أى لا يؤمر ولا
ينهى. وذلك لا يكون. فلا يزال العبد تحت التكليف وآية العنكبوت معناها
الترك من التمتة التي يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله في قلبه وصدقه في قوله «آمناً»
ومن تأمل الآية علم ذلك. (السؤال الثاني) أن للنحاة مذهبين أحدهما أن «أن»
وصلتها تسد مسد المفعولين. والثاني أن المفعول الثاني محذوف تقديره ثابتاً.
فظاهر كلام الزمخشري في هذه الآية أنهما مذكوران؛ وهو مخالف للمذهبين
ويؤكد هذا السؤال أنه جعل قوله (أن يقولوا آمناً) ساداً مسد المفعولين.
والجواب أنه حيث تم الكلام فإن والفعل سد مسد المفعولين. على الصحيح.
وقدر الثاني محذوفاً على المذهب الآخر كما في قوله (أن يسبقونا) فإن الكلام
تم به. أما قول «أن يتركوا» فلم يتم الكلام عنده، لما قلنا أن المنسك كون
الترك لقولهم؛ لا مطلق الترك. فلا شك في احتياج الكلام إلى تتمه كما ذكر
الزمخشري، لأن تلك التمتة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول
آخر. ونحن نخالقه، فنحن لم نخالف النحاة في وردولا صدر، وهو إذا جعل
المفعولين مذكورين قد يقال أنه مخالف للنحاة منتحل مذهباً ثالثاً، وقد يقال
إن المذهبين إنما هما فيما إذا تم الكلام «بأن والفعل» الداخلة «حسب» عليهما
دالة على معنى الحدوث الذي هو قبيل التصديق، وذلك مما اختبرت له «أن
والفعل» دون صريح المصدر فإن صريح المصدر يدل على المعنى التصورى فقط
إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه، كما يشعر
به «أن والفعل» فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصورى احتيج إلى مفعول
آخر، وحيث قصد المعنى التصديقي أغنت عن المفعولين، فهل يأتي «أن والفعل»
ويراد بها المعنى التصورى فقط، هذا مما عندنا فيه نظر، يحتمل أن يقال يجوز
ذلك كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل
ما وقع مبتدأ يقع مفعولاً أول لحسب، ويحتمل أن يقال إن «أن» لا تخرج عن
الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وأن تصوموا) أشير به إلى وقوع الصوم

منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبني على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير من أن تقعد ؟ فإن صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين خاصاً ببعض مواردها ، وهو ما إذا تم الكلام دون ما إذا لم يتم ؛ وإن لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجرينا كلام النجاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الزمخشري في اقتضائه التصريح بالمفعولين ، والذي نذهب نحن إليه لا يحتاج إلى ذلك كما سنبينه إن شاء الله تعالى وهو أني أجعل « أن يتركوا » ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمناً » وهو علة الترك « وهم لا يفتنون » وهو حال منه والفعل يتقيد بعلمته وحاله والعامل فيهما « يتركوا » وهما مع « يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيرها عنها لأنهما جميعاً في آخر الصلة . ولا شك أن العلة المذكورة وهي قوله (أن يقولوا) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ، وهو محتمل أيضاً . ومعناه راجع إلى الأول . ويحتمل أن تكون « وهم لا يفتنون » حالاً من الضمير في « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفتين المذكورتين هذا قولي . وأما الزمخشري فيجعل « أن يتركوا » مفعولاً أول و (أن يقولوا) مفعولاً ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله مفعولاً محذوف ولم يتعرض لقوله (وهم لا يفتنون) إلا أنه قال : غير مقتونين فإن جعل قوله « وهم لا يفتنون » مفعولاً ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ، ولأجل الفصل ، وإن جعله حالاً لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصيير ، فكلامه عجيب . (السؤال الثالث) قوله : المضمون الذي يقتضيه الحسبان هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون) ليس فيه تصريح بمقصوده ، لأنه يصح على ما قلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ، لكن قوله بعد ذلك بين مراده . (السؤال الرابع) قوله تقديره أحسبوا تركهم ، حمله عليه قول النجاة أن « ان والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ، ولنا أن نمنعه بذلك الفرق أن تقديره ذلك لا خلاف المعنى (السؤال الخامس) قوله غير مقتونين وتقديره في هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثان لتركهم فإن كان مراده بذلك أنه معنى قوله (وهم لا يفتنون) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله (أن يقولوا آمناً) وهو أجنبي عنها لأنه خبر عن الموصول . وإن كان مراده غير ذلك صار تقديره في هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم يتعرض له . (السؤال السادس) قوله أن الترك بمعنى التصيير ما الداعي إليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخليه والإهمال ، وكلاهما

محتمل البيت الذي أنشده ؟ (السؤال السابع) حيث جعله بمعنى التصيير وجب أن يكون « غير مفتونين » مفعولا ثانيا والواو في « وهم لا يفتنون » تنوع .هـ . (السؤال الثامن) تعليقه كون غير مفتونين من تنمة التترك بأن التترك بمعنى التصيير وهو من تنمة التترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التصيير أم لا ، لكن أن جعلناه بمعنى التصيير كان ذلك متحتما أنه من تنمته وإن لم نجعله لم يتحتم ، لكن المعنى ساق إليه لجعلنا ما بعده علة وحالا مقيدة . (السؤال التاسع) قوله في سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى : وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جعله خيرا أن يكون علة فكان ينبغي أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس في الجواب . (السؤال العاشر) قوله في الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قلت ليس منله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده ما يصلح أن يكون خيرا غير الجار والمجرور ولا يحتمل الكلام غير ذلك و « لقولهم » لم يتعين أن يكون خيرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فإنه مفرد لا يحتمل التمام . قوله وقد كان في خرجت مخافة الشر تعليلا . قلت لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم يحتمل غير ذلك ، فهو بخالف الآية لاحتمالها ، وبخالف لما مثل به لمضادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسا لم يحتمل غير التعليل ، وأما في المثال الذي ذكره فإن خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر إلى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بمحذوف ، وإنما يتميز ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية ، وإنما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فإن « أن يخرج » سادة مسد المفعولين يتم الكلام بها ، ولو قيل حسب خروجه بمعنى حسبت أن يخرج أن سمع ذلك من العرب صار نظيرا للآية ، واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله المواضع التي ورد فيها لفظ التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أو مفعولان وما فيه الباء (أخاف أن يبدل دينكم) (يريدون أن يبدلوا كلام الله) (وبدلناهم بحجنتهم جنتين) (وما بدلوا تبديلا) (ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) (استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) (ولا تبدلوا الحبيب بالطيب) (وإذا بدلنا آية مكان آية) (ومن يبدل نعمة الله) (ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (على أن يبدل خير أمنهم) (عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها) (بدلناهم جوارا غيرها) (بدلنا أمثالهم تبديلا) (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) (وأن تتولوا يسبدل قوما غيركم) وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها ما جاء التبديل فيه متمدياً الى واحد لم يذكر معه .
 مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله (يبدل دينكم) (وأن يبدلوا كلام الله)
 (وأن أبدله) (ومن يبدل نعمة الله) وفي هذه الثلاث المبدل هو المتروك .
 وقوله (على أن تبدل خيراً منهم) وفي هذه الآية هو المأتى به ، ومعنى هذه .
 الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشيء
 الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلًا بدل ما هو حاصل ؛
 والقدر المشترك بينهما جعله بدلًا وهو صادق في النوعين ، وقياس ذلك أنه اذا زيد
 عليه جار ومجرور لبيان ما جعل بدلًا عنه لا يتغير المعنى ، وأنه لو جعلت الهزة
 بدل التضعيف في الفعل لا يتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول
 الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الطاء بالصاد ، لان المعنى
 سواء ، لكنه شيء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهي العلم بأن
 الحاصل هو الصاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاء مكانها فالفقهاء
 أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارة الثانية وهو معنى واحد
 تواردوا عليه بعبارتين ومقصودين انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات .
 لندخلنهم في الصالحين) في جملتهم أو في مدخلهم ، والصالح من أبلغ صفات المؤمنين ، وهو
 متمنى أنبياء الله تعالى وإذا أردت معرفة ذلك انظر قوله ﷺ « إن في الجسد مضغة إذا
 صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالايان والعرفان والأحوال
 وصلاح الجسد بالطاعة والأذعان ، والخلائق يتفاوتون في ذلك تفاوتاً كبيراً ،
 فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه . وهي صفة ذاتية له بفضل الله
 تعالى عليه وإتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشئة عنها
 فلذلك كانت أعظم الصفات ، وقول من قال الصالح من قام بحق الله وحق العباد
 كلام إجمالي لا ينه على ما قلناه ؛ لكنه إذا شرح ما فيه من العلوم يستلزم ذلك
 وإنما السر في المعنى الذي نهينا عليه ، وهي صفة حقيقية يخلقها الله تعالى في ذات
 العبد ويفيضها عليه يقرب بهامنه وينال بهامادة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل
 أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد ﷺ انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الزمخشري : كان لوط ابن أخت ابراهيم
 صوابه ابن أخى ابراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله في تفسير قوله تعالى .

(إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) واللفظ لا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيدا ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المناكير ، وانما تريد أن هذه الخصلة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المعرف بالآلف واللام للعموم . فهذا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ، لأن العموم في المنكر المنهى عنه لافي المصلين فتمثيل الزمخشري مطابق . لكن تصريحه بأن « المنكر » ليس للعموم ليس بحيد ، نعم يرد عليه أن العموم في المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وألا يلزم التخصيص في المنكر ، وهذا كما نقررده في أن العام في الأشخاص مطلق في الاحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الأشخاص . قوله (فايأى فاعبدون) تقديم المفعول ينبغى أن يحمل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعده قيل فاعبدون لأنه مستعمل بضميره انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إنا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) استشكل كون « أحلنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان (أحلنا) فيه أمران أحدهما الاحلال ؛ وهو انشاء الحل ، أو الاخبار به ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ، والثاني الحل المنشأ ، وهو الذى علق بالشرط ؛ وكذلك المقيد بالظرف ونحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف المضرب المأمور به ؛ فسكانه قال جعلنا لك حلال هذه الاصناف الأربعة أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقبلات ؛ أو ماملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أبيحت لك فلانة ان تزوجتها بولي مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نشأ الخلاف في بعثك ان شئت ، فقبل لا يصح ؛ لان الانشاء لا يعلق ؛ وظاهر اللفظ تعليق المبيع الانشائي على المشيئة ، والأصح الصحة ؛ اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعثك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعثك بيعاً تاماً ، وتام البيع انما يحصل بالقبول . فيكون « بعثك » المتقدم جواباً ودليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان « بعثك » الانشائي في معنى جعلته مبيعا منك ، وصيرورته مبيعا منه متوقف على مشيئته ، فيكون الشرط فيما فهم من « بعثك » لافي « بعثك » كما كان الشرط في الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل ؛ لا في نفس الاحلال فهذه ثلاث طرق في توجيه قوله « بعثك ان شئت » وهو أصعب من « احللنا » لأن « بعثك » لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف « احللنا » فانها الحل الاصل الذي هو ناشئ عن الاحلال الذي اقتضته الهمة الداخلة على « حل » فلم يكن اختصاص الحل بالشرط بعيدا في تقدير العربية والله أعلم . كتب انتهى .



بذل الهمة في أفراد العم وجمع العمة

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وبعد فقد سئلت عن افراد العم وجمع العمة في قوله تعالى (وبنات عمك وبنات عماتك) وكنت قد سمعت فيه شيئا فخطر لي شيء لم اسمعه ، فأردت أن أكتبه لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة في افراد العم وجمع العمة » اما الذي سمعته : فان العم اسم جنس ، والعمة واحدة ولأجل التاء التي فيها جمعت ، دفعا لتوهم أن المراد واحدة فقط ، والعم لما كان اسم جنس لم يحتج فيه الى دفع هذا التوهم ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكد العموم في الثاني ولم يؤكد في الاول لما قلناه ، والتاء في العمة وان كانت للتأنيث فهي تستعمل في الواحدة أيضا . وهذا الجواب قد يرد عليه جمع العم في قوله تعالى (أو بيوت أعمامكم) فلو كان كونه اسم جنس وحده مانعا من الجمع لمنع في تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس بمانع ، لكنه في آية النور جمع اشارة الى التوسعة على المخاطبين في الأكل من البيوت ، وفي آية الاحزاب افراد للمعنى الذي سأذكره ان شاء الله تعالى ، وحينئذ يكون تقليلا للعموم على خلاف ما يسبق اليه الذهن من الاكتفاء في العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم في العم والعمة المضافين سواء . وأن في خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفي آية الاحزاب قصد التعميم في العمات دون الاعمام ، فيعود الى ما نقوله ان شاء الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الاصوليين التسوية بين العم والعمة في اقتضاء العموم عند الاضافة أو عدم اقتضائه . وفي كلام بعضهم ما يقتضي الفرق المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضي العموم وحيث لم تكن فيه يقتضي العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير . اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبي العباس القرطبي من شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيت وما هو مجرد عنها . هذا ما يتعلق بالوجه الذي سمعته . وأما الذي خطر لي فاني تأملت الآية السريعة فوجدتها مخاطبة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التي خوطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعني آية الاحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (انا احملنا لك) وفي آخرها (خالصة لك من دون المؤمنين) واختلف المفسرون هل قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) خاص بقوله (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها) أو هو راجع الى قوله (انا احملنا لك) ؟ وعلى هذا يتأكد به ما قلناه من اختصاص جميع ما في الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الاحكام التي فيها كذلك فانه اشترط في الزوجات ايتاءهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفي بنات عمه وعماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن معه . وفي غيره لا يشترط ذلك . وانما اشترط في حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر ومحله أشرف من كل محل . فاختر له من كل نوع أشرفه وأحبه واحله وأطيبه فاطيب الزوجات من أوتيت أجرها . وأطيب المملوكات من كانت من الفئء . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلاهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت في أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضى الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحمله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر في الاستذكار في حديث أم الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لوبلغت أم حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها » ^(١) وانه تزوجها الاسود بن سفيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحرث بن حرب الهلالية ، يقال انها أولى امرأة أسلمت . (١) ورواه ابن الاثير في اسد الغابة وسماها « أم حبيب » أو « أم حبيبة » . والاول اشهر وكذلك ذكرها الحافظ ابن حجر في الاصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لئن بلغت هذه وانا حي لاتزوجنها . فقبض قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد في الصحايات وذكر انها ولدت للاسود ابنة اخرى سماها زرقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعبد وقثم وعبد الرحمن فلها من العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأنشدني شيخنا الحافظ أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي في أم الفضل هذه أبياتاً قالها فيها عبد الله بن يزيد الهلالي ما أنجبت نجبية من خل بحبل نعلمه أو سهل كسنة من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل وفى الايات مما لم أسمعه من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كلمة وكهل
وللعباس بنتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتام أمهم أم ولد فذهب
إلى وهى إنما يكون قصد بأفراد العم الأدب مع العباس ، حتى لا يذكروا
معه غيره والقرآن بحر لا ساحل له ، مع ما فيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه
من الآداب ما تعجز العقول عنه . فظننت أنه سلك فى هذه الآية الأدب معه ،
ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل
قبل نزول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحمل له ، ولم يكن له من
البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى
سنة سبع عقيب الجعرانة ^(١) وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء
بنت عميس زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانئ
بنت أبي طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فترأت
الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه
وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لهن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط
فى الحج ^(٢) ، وكانت متزوجة بالمقداد بن الأسود ، ودره بنت أبي لهب كانت
(١) هذا خطأ واضح فإن الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة إنما تبعت
النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة القضية التى كانت فى
سنة سبع . أما عمرة الجعرانة . فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف
فى اسم ابنة حمزة فقيل أمامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأمها سلمى بنت عميس
وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .

(٢) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن
ضباعة بنت الزبير قالت يارسول الله ، إني امرأة ثقيلة وإنى أريد الحج . فكيف
تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطى أن محلى حيث حبستنى قال فأدركت » وروى
البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متزوجة بالحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي متزوجة لاسيما في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ، فلعل المقصود من بنات العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت وأناحي لتزوحنها » فانظر ما أعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنوياً به . وأما عماته صلى الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهم تسمى برة ، لأعرف لها بنتاً ، وخمس لهن بنات ، منهن بنات جحش الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأختاها حمزة وحبيبة ، وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم حكيم ^(١) بنات كرز بن ربيعة ، وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريية ابنة عاتكة أبوها أبو أمية بن المغيرة ، ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كعدة بن عبد مناف ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت اربطة ابن شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضي الله عنها فبناتها أم حبيبة كانت متزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لعمته بنات يمكن توجه الاحلال اليهن ، ولم يوجد فيهن المعنى المقتضى للأفراد ، فلذلك جمعهن بخلاف الاعام وربما لو أفردت العمة - وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش وهي بنت عمته أميمة - لذهب الوهم إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها ، وأميمة لم تكن أسلمت ، وإنما أسلم من عماته صفية وأروى وعاتكة . وكان يكون ذلك غضاضة على صفية رضي الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية كما كان في أفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وآدابه ودقائق لطائفه التي لا تنهاى . وهذه العمات الثلاث عاتكة وأروى وصفية مسلمات مهاجرات . وهنا بحث وهو أن قوله (اللاتي هاجرن معك) يحتمل أن يكون صفة للبنات من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ، والبنات أمهات البنات من الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل ، وذلك لا يضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ، وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة أمهاتهن عن هجرتهم ، ولا تظن بنا أن نقصر الآية على العباس ، بل حكمها شامل له ولغيره من الاعام ، ولذلك خرجت أم هانئ منها بالتقييد بالهجرة ، وليست من بنات العباس ، وإنما الكلام تارة ينظر الى معناه وتارة ينظر الى لفظه وإفراده فن هذه الجهة قلنا انه روعى فيه الأدب مع العباس رضي الله عنه ، وتارة ينظر

(١) واسمها البيضاء . ومن بناتها أروى بنت كرز أم عثمان بن عثمان .

الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن تجعل المراد به المعنى العمومى والاشارة اللفظية التى لحناها . والثانى أن تجعل لفظه ومعناه للعباس . ويكون غيره مراداً بطريق التبع له . فالزبير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس فى هذا الحكم وكلا الطريقتين لها مساغ فى اللغة والعربية والاصول . ولا ينكر أفراد الخال وجمع الخالات لمشاكله العم والعمات فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن أبى وقاص « خالى » لأنه ابن عم امه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفى سعد بن أبى وقاص من التظيم - لأنه أحد العشرة - معنى من المشاكله أيضاً . وهذا الوجه شئء خطرى . فان كان مقصوداً فذلك فضل من الله فتتح به على من الفهم الذى يؤتیه الله فى كتابه لمن يشاء من عباده، وان لم يكن فأنا أسأل الله عفوه ومغفرته عني من الكلام فى كتابه بغير علم . وان يصفح عنا بكرمه ويتغمدنا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سبيلاً انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقائمين والقاتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً) الآية قال الزمخشري العطف الاول نحو قوله (نبيات وأبكارا) فى أنهما جنسان مختلفان اذا اشتركا فى حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . واما العطف الثانى فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن ممنه إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعد الله لهم وهذا الذى قاله لامزيد على حسنه . والذى دعاه الى ما قاله فى العطف الثانى خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتى فى كل موضع . فان الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحد اما بالشخص كقوله (غافر الذنب وقابل التوب) فان الموصوف الله تعالى . واما بالنوع كقوله (نبيات وأبكارا) فان الموصوف الأزواج كقوله (الآمرؤن بالمعروف والناهون عن المنكر) فان الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وان لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فان دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية ؛ فان هذه الاعداد لمن جمع الطاعات العشر لامن انقرد بواحدة منها ، لأن الاسلام والايمان كل منهما شرط فى الآخر ؛ وكلاهما شرط فى

الأجر على البواقي ، ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواقي له أجر لكنه ليس هذا الأجر العظيم الذي أعده الله في هذه الآية وقرن معه اعداد المغفرة معه ، واعداد المغفرة زائد على الأجر . فلخصوص هذه الشادة جعل الزمخشري ذلك من عطف الصفات ، يعنى والموصوف واحد ، فلو لم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير ، لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فإن هذا الظاهر مقدم على ذلك الاصل . ومثال هذا قوله تعالى (انما الصدقات) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق الصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقفت على الفقهاء والنحاة استحقه الفقيه الذى ليس بنحوى ، والنحوى الذى ليس بفقيه ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) معطوف على حال مقدرة أى ولو في هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الاعجاب . قوله ماملئت موصولة بدل من النساء . قوله (أن يؤذن لكم) قال الزمخشري وقت أن يؤذن . ورد بأن « أن » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف ، وانما ذلك فى المصدر المصرح به . قوله (غير ناظرين) انما قال الزمخشري حال من (لا تدخلوا) فاعترض عليه بأن هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ، فإنه لا يقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأخصس والكسائى ذلك فى الحال ، وعلى ذلك يكون بمعنى ما قاله الزمخشري . قلت هذا الاعتراض بحسب ما صدر الزمخشري كلامه ، ولم يرد الزمخشري ذلك ؛ فإن ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ماأت إلا ما جذاً صغير السن . أى ماأت صغير السن الا ما جذاً . هذا محل الخلاف بين الكسائى وغيره ، والزمخشري قال عقب كلامه : وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً فعلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء ، وانما سماه حالاً لأن « تدخلوا » مفرغ كما تسمى ما قام إلا زيد فاعلا وما ضرت الا زيدا مفعولاً كذلك ماقت الا را كبا حال ، وليس فى ذلك خلاف نعم هنا نظر آخر . وهو استثناء شيئين من شيئين ، لأن التقدير : لا تدخلوا بيوت النبي فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال ، والذى يظهر جواز ذلك ؛ لكن ظاهر منقول النحاة بآياه ، فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين . أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جرينا على ما فهم المعترض عن

الزمن مشرى لكان المعنى لا تدخلوا غير ناظرين الا ان يؤذن لكم ، وفيه فساد
من وجهين أحدهما افهامه جواز الدخول ناظرين ، والثاني افهامه اذا أذن
لهم جاز الدخول مطلقاً ناظرين وغير ناظرين . قوله (فيستحي منكم والله
لا يستحي من الحق) تقول استحييت من فلان من كذا في الآية حذف من
الأول دل عليه الثاني ومن الثاني دل عليه الأول ، فلم يذكر في الأول الحق
صيانة للنبي صلى الله عليه وسلم عن استحيائه من الحق ، ولم يذكر وفي الثاني أدباً
في الخطاب . قوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وقوله (ان تبدوا
شيئاً أو تخفوه) يدخل فيه ما حصل في نفوس بعضهم من تزوج عائشة
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واذاؤه كفر والكفر إسراره
وإعلانه سواء في الوعيد والعقوبة ، فكذلك تكون الآية محكمة في ذلك
وايست مثل قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فانها
منسوخة ، ولا مثل قوله (ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله) فان المقصود
هناك العلم وهو شامل وليس فيها وعيد . وآية الأحزاب وان ذكر فيها العلم
ففيها وعيد والله اعلم . قوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين
آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) هي تحية من الله والملائكة والمؤمنين تحية
لأدم عليه السلام ، فانه سبحانه لم يدخل معهم فيها ولا يصح دخوله ، وهي مرة
واحدة . قوله تعالى (ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين) الظاهر ان تقديره الى أن يعرفن ،
لان أدنى بمعنى أقرب ، وأقرب تتمدى بالى وباللام ، وأدنى التي من الدنو تستعمل
تارة في الكثرة وهو حقيقة لها ، وتارة في القلة كناية ، لان القليل أقرب واما
ادنى التي في قول المتنبي * لولا العقول لكان أدنى ضيغم * فينبغي ان تكون من
هذا المعنى اي اقل ضيغم . واما أدنا من الدناءة إن كان يقال ، فانما يكون بابدال
همزة الفاء واما الدون بمعنى الحقير فانما يقال فيه دون ، ودون الظرف معروفة
وقوله تعالى (ذلکم اطهر اقلوبکم وقلوبہن) معناه أن سؤالهن من وراء الحجاب
اطهر من سؤالهن بغير حجاب مع الاشتراك في الظاهرة اللاتقة بالصحابة ،
ثم قال (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) فان جعل الكلام في القسم المفصول
وهو بغير حجاب من الايذاء كان فيه بعض متمسك بالمدكية في قتل الساب وإن
لم يحصل الأذى . قوله (ثم لا يحاورونك فيها الا قليلا) قل الزمن مشرى حقه أن يكون
بالفاء ، وانما جاء « ثم » لتراخي الرتبة وانما أقول لوجاء بالفاء لكان سبباً
عن اغرائه بهم ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حلیم عظیم الشفقة عليهم ، فلم

يجعل اجلاءهم مسبباً عنه وربما سأل لهم ، فجعل عدم اتهامهم سبباً في إغرائهم . وفي اجلائهم عنه بعد قليل ، حتى لا يكون لهم عليه حق الجوار ويستمر أثر الاغراء بهم في قتالهم حيث كانوا . قوله (ملعونين) جعله الرخصى حالاً في جواز الاستثناء ، كما تقدم في « غير ناظرين اناه » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم في الفرار من استعمال اللفظ في معنييه أنه يقدر (ان الله يصلي وملائكته يصلون) يرد عليه أن التقدير ينبغي أن يكون من جنس المنطوق لفظاً ومعنى ولا تكفى المساواة لأنه يصير كشبه المشترك وجمعه والصحيح أنه لا يجوز فلينظر هذا فاني لم أره منقولاً . والذي يظهر هذا والذي يدل عليه المحذوف يدل عليه الملفوظ بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان تعين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهى التعظيم اذا اراد الفرار من استعمال اللفظ في معنييه ، وأن يقال أنه استعمل في معنييه والاول احسن ، لأنها تحية واحدة للنبي صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين . قوله (بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وأثماً مبيناً) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته »^(١) والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الاذى بما يكره ، فذكر كذاك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة سواء . ان كان اكتسبه كالمعاصي والافعال الذليلة ونحوها ثم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام ، الا أن ذكره بما فيه مما يكره . وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتضى انه بهت ولا يبعد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم في هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء كان مما يكتسب من المعاصي والذائل أم لا من الخلق والصفات لأنها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل ما يصح اكتسابه وما لا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافقه الحديث « إن الله وضع الحرج الامن افترض من عرض أخيه شيئاً فذلك الذى حرج وأنتم »^(٢) « لكن الحديث خاص بالقرض ، وظاهره (١) روى مسلم وابو داود والنسائي والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكر كذاك بما يكره . قيل أفرأيت أن كان في أخى ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » . (٢) الحرج الضيق والاثم والحرام . واقتضى افتعل من القرض بمعنى القطع .

الأفعال . والآية شاملة لذلك والخلق والألوان ونحوها وإنما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى (بهتاناً وإثماً مبيناً) وقوله (احتملوا) وذكره بعد أذى الله ورسوله ولأمة فاعله وإن لم يصل إلى درجته ، ويؤخذ من مجموع الآية مع الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه فذكره إيذاء له . فمن فعله فهو ملعون كافر . وقد نبه الرمخشري على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد في المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الرمخشري لا يجوز أن يكون « أخذوا » عاملاً في « ملعونين » لأن ما بعد الشرط لا يعمل فيما قبله وهذا الذي قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائي . أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الحلم والإنابة في اعراب قوله تعالى غير ناظرين إناه ﴾

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) الذي تختار في اعرابها : أن قوله تعالى (أن يؤذن لكم إلى طعام) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقصورة مع أن تقديره بأن أي مصاحباً . وقوله (غير ناظرين إناه) حال بعد حال ، والعامل فيهما الفعل المفرغ في « لا تدخلوا » ويجوز تعدد الحال ، وجوز الشيخ أبو حيان أن تكون الماء للسمية ، ولم يقدر الرمخشري حرفاً أصلاً ، بل قال : إن « أن يؤذن » في معنى الطرف أي وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لا تكون في معنى الطرف وإنما ذلك في المصدر الصريح . نحو أجيئك صباح الديك ، أي وقت صباح الديك ، ولا تقول : أن يصبح . فحصل خلاف في أن « أن يؤذن » ظرف أو حال . فإن جعلناها ظرفاً كما قال الرمخشري فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ، لأنه استثناء مفرغ من الأحوال ، لكنه قال : لا تدخلوا في حال من الأحوال المصحوبين غير ناظرين . على قولنا ، أو وقت أن يؤذن لكم غير ناظرين على قول الرمخشري ، وإنما لم يجعل (غير ناظرين) حالاً من « يؤذن » وإن كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالاً مقدرة ولا نههم لا يصيرون منهيين عن الانتظار ، بل يكون ذلك قيداً في الاذن ، وليس المعنى على ذلك ، بل على أنهم هموا أن يدخلوا إلا بالاذن ، ونهوا إذا دخلوا أن يكونوا ناظرين إناه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يصحكون العامل فيه « يؤذن » وأن يكون حالاً من مفعوله ، فلو سكنت الرمخشري على هذا لم يرد عليه شيء ، لكنه زاد

وقال وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لا تدخلوا بيوت النبي الا وقت الاذن ولا تدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منعه النجاة أو جمهورهم . والظاهر أن الزمخشري ما قال ذلك الا لتفسير معنى ، وقد قدر أداتين : وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً من جهة الصناعة لان الاستثناء المفرغ يعمل ما قبله فيما بعده والمستثنى في الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولاً موصوفاً بكذا . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما فان العمل للفعل المفرغ وإنما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذي سنختاره في مثل قوله (وما خلت الذين أتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فالجار والمجرور والحال يستما مستثنيين بل يقع عليها المستثنى ، وهو الاختلاف ، كما تقول ماقت الا يوم الجمعة ضاحكاً أمام الأمير في داره . فكأنها يعمل فيها الفعل المفرغ من جهة الصناعة وهي من جهة المعنى كالشيء الواحد لأنها بمجموعها بعض من المصدر الذي تضمنه الفعل المنفي وهذا أحسن من أن يقدر اختلفوا بغياً بينهم لأنه حينئذ لا يفيد الحصر وعلى ما قلناه يفيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله (من بعد ما جاءهم العلم) فهو حصر في شيئين ولكن بالطريق لدى قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الزمخشري على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً صحيح وان كان المستثنى أعم لان الأعم يقع على الأخص والواقع على الواقع واقم فيخلص عما ورد عليه من قول النجاة لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين ، وقد أورد عليه أبو حيان في قوله انها حال من « لا تدخلوا » ان هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ؛ اذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » في الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أوصفة المستثنى منه . وأجاز الأخفش والكسائي ذلك في الحال ، وعلى هذا يجيء ما قاله الزمخشري وهذا الايراد عجيب لانه ليس مراد الزمخشري « لا تدخلوا غير ناظرين » حتى يكون الحال قد تأخر بعد أداة الاستثناء على مذهب الأخفش والكسائي . وانما مراده أنه حال من « لا تدخلوا » لانه مفرغ فيعمل فيما بعد الاستثناء ، كما في قولك ما دخلت إلا غير ناظر . فلا يرد على الزمخشري الا استثناء شيئين . وجوابه ما قلناه . وحاصله تقييد إطلاقهم لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيئين بما اذا كان الشيئان لا يعمل الفعل فيهما الا بعض ، أما اذا كان عاملاً فيهما بغير عطف فيتوجه الاستثناء

اليهما . لان حرف الاستثناء كالفعل ؛ ولان الفعل عامل فيهما قبل الاستثناء
فكذا بعده . واختار أبو حيان في اعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير
ناظرين ، كما في قوله (بالبينات والزبر) أى أرسلناهم . والتقدير في تلك الآية
قوى ، لاجل البعد والفصل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فان قلت : قولهم
لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيان . هل هو متفق عليه أو مختلف
فيه ؟ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله في التسهيل لا يستثنى
بأداة واحدة - دون عطف - شيان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضمـر
لا بدلان . خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك ، ذهبوا
الى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وما ضرب القوم الا بعضهم بعضاً »
قال ومنع الاخفش والفارسي ، واختلفا في اصلاحها ، فتصحيحها عند
الاخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذى بعدها ، فنقول « ما أخذ أحد
زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق
لما ذهب اليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء انما يستثنى به
واحد ، وتصحيحها عند الفارسي بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فنقول
« ما أخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ، وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً »
قال أبو حيان . ولم ندر تخريجه لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك
على البدل فيهما ، كما ذهب اليه ابن السراج في « ما أعطيت أحدا درهماً الا عمراً
واقفاً » أيبدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن
يجعل أحدهما بدلاً والثاني معمول عامل مضمـر ، فيكون « الا زيد » بدلاً من
« احد » و « الا » بعضاً « بدلاً من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب
مضمرة كما اختاره ابن مالك . والظاهر من قول المصنف يعنى ان مالك خلافاً لقوم أن
يعود لقوله « لا بدلان » فيكون ذلك خلافاً في التخرج لا خلافاً في صحة التركيب ،
والخلاف كما ذكرته موجود في صحة التركيب فمنهم من قل هذا التركيب صحيح
لا يحتاج الى تخرج لا بتصحيح الاخفش ولا بتصحيح الفارسي . هذا كلام أبي حيان
رحمه الله وحاصله أن في صحة هذا التركيب خلافاً للاخفش والفارسي يمنعانه وغيرهما
بجوزء والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان ؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل
والآخر معمول عامل مضمـر . وليس في هؤلاء من يقول انهما مستثانان بأداة
واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله في صدر كلامه « إن من النحويين من
اجازة » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء . فليس في كلام أبي حيان



ما يقتضى الخلاف فى المعنى بالنسبة الى جوار استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف واحتج ابن مالك بأنه كما لا يقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لا يقع بعد حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا : ضرب زيد عمرآ ، وبشر خالدآ . وضرب زيد عمرآ بسوط ، وبشر عمرآ بحريدة وقال : إن المجوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن مالك جعل ذلك علة للمنع . وفى هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة مطلقة فى هذا المثال وفى غيره . وقال لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان ولا شك أن ذلك صحيح فى قولنا : قام القوم الا زيدآ ، وما قام القوم الا زيدآ . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والعمل واحدآ . ففى مثل هذا يمنع التعدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا معطوفان بحرف واحد . والشيخ فى شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف عطف » بقام القوم الا زيدآ وعمرآ . وهو صحيح ومثله دون عطف بأعطيت الناس الا عمرا الدنانير . وكأنه أراد التنبيل بما هو محل نظر ، وإلا فالمثال الذى قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريبه فى امتناع قولك قام القوم الا زيدآ عمرآ ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لا يجوز ، بل تقول أعطيت الناس الدنانير الا عمرآ قال فان قلت ما أعطيت أحدا درهماً الا عمرا دانقآ ، وأردت الاستثناء لم يحز وان أردت البديل جاز فأبدلت عمرا من أحد ودانقآ من درهم كأنك قلت ما أعطيت الا عمرآ دانقآ . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج فى الأصول كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذى قرره فى البديل ، وهو « ما أعطيت الا عمرا دانقآ » لا يؤدى الى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ، بل هو فى هذه الحالة التقديرية ليس ببديل إنما نصهما على أنهما مفعولان « أعطيت » المقدره ، لا يتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ، فلو أسقطت « إلا » فقلت ما أعطيت عمرا درهماً جاز عملها فى الاسمين ، بخلاف عمل العامل المستثنى الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية إنما ذكرها ابن السراج لما أعربها بدلين ، فأسقط المبدلين ، وصار كأن التقدير ما ذكره وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لا يستثنى به واحد ، حتى انه قال قبل ذلك فى « ما قام أحد الا زيدآ الا عمرا » انه لا يجوز رفعهما لأنه لا يجوز أن يكون لفعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لأن يرد

عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البديل ضعيف لأنه لا يجوز بدل اسمين من اسمين . لو قلت « ضرب زيد المرأة أخوك هنداً » لم يجوز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر

فلما قرعنا النبع بالنبع بعضه ببعض أبت عيدانه أن تسكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البديل في الاستثناء لا بد من اقترانه بالآي بمعنى وهو قدر « ما أخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأن الذي لا بد من اقترانه بالآي هو البديل الذي يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منفي قدمت (الا) عليه لفظاً وهي في الحكم متأخرة ، وحاصله أنه يلزم الفصل بين البديل والمبديل بالآي ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبديل مما قبلها ، والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يردده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة ما يقتضى حصريين . وقد قال ابن الحاجب في شرح المنظومة في المواضع التي يجب فيها تقديم الفاعل في قوله

إذا ثبت المفعول بعد نفي فلازم تقديمه بوعي

قال كقولك « ماضرب زيد الاعمر » فهذا مما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضروبة زيد في عمرو خاصة ؛ أي لا مضروب لزيد سوى عمرو فلو قدر له مضروب آخر لم يستقيم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى ، قال فان قيل ما المانع أن يقال فيها ماضرب الا عمرو زيداً ويكون فيه حينئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لأنه لو جوز تعدد المستثنى المفرغ بعد « الا » في قبيلين ، كقولك ماضرب الا زيد عمر أي ماضرب أحداً أحداً الا زيد عمر اثنان الحصر فيهما معاً والغرض الحصر في أحدهما ، فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم يجوز كانت المسئلة الاولى ممتعة لبقائها بلا فاعل ولا ما يقوم مقام الفاعل ، لان التقدير حينئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ، وفي الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير « ضرب » الاول ، فتصير جملتين ، فلا يكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورايت كلام شخص من العجم يقال له الحديثي شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لا يخفى عليك أن هذا الجواب انما يتم ببيان أن « زيداً » في قولنا ماضرب الا عمراً زيد ، و« عمراً » في قولنا ماضرب الا زيد عمراً يمتنع أن يكونا مفعولين لضرب المفعول ؛ ولم يتعرض المصنف في هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف في أمالي الكافية لا بد في المستثنى المفرغ من تقدير عام ، فلو

استعملوا بعد «الـ» شيئاً لو جب أن يكون قبلهما عامان فإذا قلت ما ضرب
الازيد عمرا فاما أن يقول لاعام لهما أو لهما عامان أو لاحدهما دون الآخر .
الأول يخالف الباب والثاني يؤدي الى امر خارج عن القياس من غير ثبوت .
ولو جاز ذلك في الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدي
الى اللبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يكون لواحد
ويؤول ما جاء على ما يوه غير ذلك بأنه يتعلق بهما دل عليه الأول فإذا قلت ما
ضرب الازيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الأول ولكن لفعل
محذوف دل عليه الأول كأن سائلا سأل عن ضرب فقال «عمرا» أى ضرب
عمرا قال الحديثي ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لا يقدر الا للذى يلي
«الـ» منهما، فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لا لغيره والمستثنى المفرغ هو الذى يلي
«الـ» فلا يحصل اللبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنظومة لا يتم بما ذكره فى الأمالى .
أيضا نعم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء فى حكم جملة مستأنفة لان
معنى جاء القوم الازيدا مامنهم زيد وهذا يقتضى أن لا يعمل ما قبل «الـ»
فيما بعدها لما لاح أن «الـ» بمثابة «ما والا» فى صور لا مندوحة عنه ،
وهى اعمال ما قبل «الـ» فى المستثنى المنفى على أصله ، وفيما بعد «الـ» المفرغة
وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ، نحو : ما جاءنى أحد الازيد على البديل
وفيما بعد «الـ» المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاءنى أحد
الازيد على البديل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين
صفتة ، لأنه يكتر الاضرار ان قدر العامل بعد «الـ» فى الصورة لسثرة وقوعها ،
نحو ما قاموا الازيدا ، وما قام الازيد ، وما جاء الازيدا القوم ، وما مررت
بأحد الازيدا خير من عمرو ، وأن لا يجوز ماضرب الازيد عمرا ، ولا الاعمر
زيد ، لأنه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى ما يلى «الـ» دون الأخير
يكون ما قبله عاملا فيما بعده فى غير الصور الأربع ، وهو ممتنع ، وما ورد قدر
عامل الثانى فتقدير : ماضرب الاعمر زيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح
الى جواز التقديم حيث قال فى فصل القصر : ولك أن تقول فى الأول : ماضرب
الاعمر ازيد ، وفى الثانى ماضرب الازيد عمرا ، فتقدم وتؤخر ، الا أن هذا
التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده
فى الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو فى قولنا ماضرب زيد الاعمر
هى ضرب زيد ، لا الضرب مطلقاً ، والصفة المقصورة على زيد فى قولنا ماضرب

عمر الا زيد هي الضرب لعمر و . وقال الحديثي على صاحب المفتاح إن حكمه
 بجواز التقديم ان اثبت بوروده في الاستعمال فهو غير مستقيم بأن ماورد في
 الاستعمال يحتمل أن يكون الثاني فيه معمولاً لعامل مقدر كما ذكره
 ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لا تثبت بالمحتملات . وان أنيت بغيره
 فلا بد من بيانه للنظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم في « انما » قلت :
 لا يجوز قطعاً في « انما » وان جوز في « ما والا » لأن « ما والا » أصل في
 القصر ، ولأن التقديم في « ما والا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح
 وقال الحديثي : امتناع التقديم في « انما » يقتضي امتناعه في « ما والا » ليجري
 باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع في كلام
 ابن الحاجب من قوله : ماضرب أحد أحد إلا زيد عمرو . وقوله : إن الحصر
 فيهما معاً والسابق إلى الفهم منه أنه لا ضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو
 فلم أجده كذلك وانما معناه لا ضارب الا زيد لاحد إلا عمرو ، فانتفتضارية
 غير زيد لغير عمرو . وانتفت مضروبية عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد
 ضرب عمرو وغيره ، وقد يكون عمرو ضربه زيد وغيره ، وانما يكون المعنى
 نفى الضارية مطلقاً عن غير زيد ونفى المضروبية مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا : ماوقع
 ضرب إلا من زيد على عمرو فهذا ان حصر ان مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفي ورد على
 المصدر واستثنى منه شيء خاص ، وهو ضرب زيد لعمر و فيبقى ماعداه على النفي
 كما ذكرناه في الآية الكريمة وفي الآية الاخرى التي ينتفى فيها الاختلاف (إلا من بعد
 ما جاءهم العلم بغيا بينهم) والفرق بين نفى المصدر ونفى الفعل أن الفعل مسند إلى فاعل فلا
 ينتفى عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتفى
 مطلقاً الا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاء في كتابك أكرمك الله تذكر
 فيه أنك وقفت على ماقررت في اعراب قوله تعالى (غير ناظرين اناه) وأن النجاة
 اختلفوا في أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس
 الا زيدا قائمين : وهذه هي التي اعترض بها الشيخ أبو حيان على الزمخشري ،
 وهو اعترض ساقط لان الزمخشري جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالا
 مستثناة فهي في الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « الا » حينئذ الا المستثنى فانه
 مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه
 أن « غير ناظرين اناه » ليس مستثنى ولا صفة للمستثنى به ولا مستثنى منه
 وقد أصبت فيما قلت لادن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الزمخشري لما قال

انه حال من لا تدخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لا تدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين اناه مشروطاً بالأذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وآخر الحال ، فلو أراد ان يراد الشيخ متجهاً من جهة النحو ، ثم قلت أكرمك الله الثاني وكأنك أردت الثاني من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ؛ وذكر استثناء شيئين ، وقد قدمت أنني لم أظفر بصريح نقل في المسئلة ، والذي يظهر انه لا يجوز بلا خلاف ، كما لا يكون فاعلان لفعل واحد ولا مفعولان بهما لفعل واحد لا يتعدى الى أكثر من واحد كذلك لا يكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة ، لانها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ، فكما لا يجوز في الفعل لا يجوز في الحرف بطريق الأولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه في غير باب « أعطى » وشبهه . وقولك انه لا يكاد يظهر لها مانع صناعي وهي جديرة بالمنع ، وما المانع من قول الشخص ما أعطيت أحداً شيئاً الا عمراً دانقاً ، وانما ينبغي مع ذلك في مثل الا عمراً زيداً اذا كان العامل يطلبهما بعمل واحد أما اذا طلبهما بجهتين فليس يمتنع ، ولم يذكر ابن مالك حجة الا الشبه بالعطف ونحن نقول في العطف بالجواز في مثل ماضرب زيد عمراً وبكر خالداً قطعاً فنظيره ما أعطيت أحداً شيئاً الا زيداً دانقاً ، وصرح ابن مالك بمنعه ، وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب ان شاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هي جائزة وهو ممنوع والله اعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) ان قدرته « كلهم » فيكون المراد بالفلك الافلاك ؛ وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لا خبر ثان على المعنى لئلا يلزم الاخبار بالمفرد عن الجمع انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله في قوله تعالى (فبشرناه بعلام حلیم) تكلم الناس في أن الذبيح اسماعيل أو اسحق عليهما السلام ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصفه بالحلم وذكر البشارة باسحق بعده ، والبشارة بيعقوب من وراء اسحق وغير ذلك ، وهي أمور ظاهرة لا قطعية ، وتأملت القرآن فوجدت فيه ما يقتضي القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقني الى استنباطه ؛ وهو أن البشارة

مرتين مرة في قوله (إني ذاهب إلى ربى سيهدين . رب هب لى من الصالحين فبشرناه بسلام حلیم فلما بلغ معه السعى قال يا بنى إني أرى فى المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى (وامراته قاعة فضحك فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز . وهذا بعلى شيخا . ان هذا لشيء عجيب) صرح فى هذه الآية أن المبشر به فيها اسحق ولم تكن بسؤال من ابراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امراته انها عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ، وهو فى أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان فى وقتين بغلامين . احدهما بغير سؤال وهى باسحق صريحاً ، والثانية كانت بسؤال وهى بغيره ، فقطعنا بأنه اسماعيل وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله (ونجيناها ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) ووجه الايراد ذكر هبة اسحق بعد الانجاء . لانا نقول لما ذكر لوطا ، واسحق هو المبشر به فى قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن فى الآية ما يدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى فى داود (فغفرنا له ذلك) تكلم الناس فى قصة داود عليه السلام وأكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أموراً منها ما هو منكرو عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكرو . وتأملت القرآن فظهر لى فيه وجه خلاف ذلك كله . فأتى نظرت قوله تعالى (فغفرنا له ذلك) فوجدته يقتضى أن المغفور فى الآية ، فطلبته فوجدته أحد ثلاثة أمور اما ظنه (١) وإما اشتغاله بالحكم عن العبادة وإما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشعر به قوله « المحراب » وذلك أنه صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر ، وكان داود عليه السلام فى ذلك اليوم انقطع فى المحراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى فجاءت الخصوم فلم يجدوا طريقا فتسوروا اليه وليسوا ملائكة ولا ضرب بهم مثل وانما هم قوم تخاصموا فى نجاج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبحانه قد فتنه بذلك اما لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم واما لاشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وظن أن (١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وقتنة له .

الله فنته أى امتحنه واختبره هل يترك الحكم للعبادة أو العبادة للحكم ؟ فاستغفر ربه . فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين ، أعنى تعلق الظن بأحدهما . قال الله تعالى (فغفرنا له ذلك) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتمل ثالثاً وهو ظنه أن يكون الله لم يرد فنتته . وإنما أراد اظهار كرامته . وانظر قوله (وإن له عندنا لزلفى وحسن ما آب) كيف يقتضى رفعة قدره . وقوله (يا داود انا جعلناك خليفة) يقتضى ذلك ويقتضى ترجيح الحكم على العبادة ، وعلى أى وجه من الالوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء . ومناسبة ذكر الله تعالى قصته فى سورة ص أنهم لما قالوا (أنزل عليه الذكر من بينا) كان فى ذلك الكلام اشعار بهضمهم جانبه فغار الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمته ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . وكأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ (اصبر على ما يقولون) واذا ذكر من آتيناها الدنيا والآخرة وهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفى ذلك تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم من وجهين احدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لآخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء واكثر والثانى أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الأمرين احتقر ما قريش فيه . وعلم أن الذى أوتوه وافتخروا به لا شئ . فهذا وجه المناسبة خلافاً لما قاله الزمخشري مهالاً حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله (ذا الأيد) لأن الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (قال رب اغفر لى) الى قوله (وحسن ما آب) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم المعانى والنحو والبيان والبديع وأصول الدين والقراآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب ؛ وننبه على كل علم فى موضعه ان شاء الله تعالى (الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلا من « اناب » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مفسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لأن على الاول فيه تجوز لأن الانابة غير القول حقيقة لأن الانابة من الافعال ، وهى غير الاقوال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير فى « قال » لسليمان عليه السلام . (الثانى) « رب » منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجائز باتفاق النحاة ، وهو منصوب لفظاً بفعل مضمّر

لازم الاضمار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائي والرياشي الى أنه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب لانه أخف من الجر والرفع ، ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ما هو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وخالفنا في ذلك سائر الكوفيين والبصريين في قولهم ان حركة المفرد بناء ، وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركيب كلام من حرف واسم . وقال الفارسي الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب وهو مشبه بالمفعول ، وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ، والنداء غيرهما . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو المقصد . ورد بأن عامل النصب لا يكون معنويًا . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبراً ، وان لم يكن كذلك كان إنشأً . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، وبإيائك قياس ، لان الموضوع موضع النصب ، وبأنت شاذ ، وقال الاحوص اليربوعي لانيه لما أراد أن يخطب في على ومعاوية بإيائك . وقال أبو حيان ان « يا » في اياك تنبيه وأن القياس أن لا ينادى المضر أصلاً لأمرفوعاً ولا منصوباً ، وشرط المنادى المضاف أن لا يضاف الى ضمير المخاطب . لان المنادى لا يكون الا مخاطباً . ومن تمام كلام أبي حيان أن « اياك » منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذي بعده كقوله تعالى (وَايَا فَارِهِبُونَ) أى وَايَا فَارِهِبُوا . وقال ابن عصفور لا ينادى المضر الا نادراً وهذا الذى قاله ابن عصفور أقرب الى الصنعة والقباس . وهذه المسئلة من علم النحو . (الثالث) واما حذف الياء منه فذلك جائز فى كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من يا وأنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ما قبلها ، وليس لها حظ فى غير الفتح والسكون أما ما كانت اضافته إضافة تخصيص ففيه لغات ، وأفصحها حذف الياء كما فى هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها التاء ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ما قبلها . وهذا أجازة الاخفش ، ومنعه غيره فى غير النداء . واحتج من أجازة بقراءة حفص (يا بنى) وخرجه الفارسي على أن الاصل يا بنى ثم يابنيا ، ثم حذفت الالف كقراءة من قرأ (ياأبت) بفتح التاء . وخامسها الضم كقراءة حفص (قال رب احكم بالحق) وقراءة بعضهم (قال رب السجن احب الى) . وأما اعرابه فذهب الجر جاني وابن الخشاب والمطرزى وعانة كلام الزمخشري الى أنه مبني . وقال ابن جنى لا معرب ولا مبني . ومذهب الجمهور انه

معرب في الاحوال الثلاثة ؛ وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك الى أنه في حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفي حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال به في الجمع . وسبقه اليه في الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو (الخامس) ودعا سليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى التبرية . والمقام مقام الاستعطاف ؛ وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال القرب . وهذا من علم البيان . (السادس) قوله (رب اغفر لي) الذي تختاره أن الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ، وتقريره مذكور في أصول الدين . ذلك . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الانبياء عليهم السلام والصالحين في تقديمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعوا سلوكا للأدب مع الله تعالى ؛ وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله (وهب لي ملكا) وأن هبة الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين . (السابع) أدغم أبو عمرو الراء في اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة ونسبوا قراءة أبي عمرو الى الشذوذ لأن الراء عندهم لاتدغم في شيء قال سيبويه والراء لاتدغم في اللام ولا في النون لأنها مكررة وهي تنقش إذا كان معها غيرها فكروها أن يحذفوا بها فتدغم مع ما ليس يتنقش في القم مثلها ولا يكررو يقوى هذا أن الطاء وهي مطبقة لاتجعل مع التاء تاء خالصة لأنها أدخل منها بالاطباق فهذه أجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر نقلا وقال الأمدى قراءة أبي عمرو في يغفر لكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس بادغام . وهذه المسئلة من علم القراءات والنحو جميعا (الثامن) قوله (وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ في بيت الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على حسب الفهم ملكا زائدا على الممالك زيادة خارقة للعادة بالغة حد الاعجاز . ليصكون ذلك دليلا على نبوته قاهرا للمبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى يخرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين لا لأجل الدنيا . وقيل : إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح في الدنيا وعلم أنه لا يضطلع بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استتبابه ، فأمره أن يستوهبه إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التي علم الله أنه لا يصطبر عليها الا هو وحده دون سائر عبادده . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فعبر عنه بقوله (لا ينبغي لأحد من بعدي) ولم يقصد إلا عظم الملك وسعته كما تقول لفلان

ماليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولكن تريد تعظيم ما عنده . قلت هذا القول الثالث يرد على ماورد في الحديث من قول نبينا صلى الله عليه وسلم « فذكرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير . (التاسع) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيدا منطلقا ، بمعنى احسب . فهذا يتعدى بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل في هذا المعنى ؛ وليس هو المراد في الآية ، ولا أدري هل هو من هب أو هاب فان الأزهرى خلط الترجمتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال بمعنى الهبة قال الله تعالى (وهبت نفسها للنبي) وهذا هو المراد في الآية . ويستعمل منه في الماضي « هب » وفي المضارع « يهب » وفي الأمر « هب » وههنا مسئلة مليحة ، وهى أن الفعل الماضى غير المزيد ولا المبني للمعالية اذا كان معتل التاء بالواو . وقال ابن عصفور فى فان المضارعة أبداً على يفعل بكسر العين ، نحو وعد يعد ويزن وزن . وتحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحمل أعدو يعد عليه وشذت لفظة واحدة وهى وجد يحجد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت مع البسرة قال الشاعر

لو شئت قد تقع الفؤاد بشرية تدع الصوادى لا يحجدن غليلا^(١)
وجاء يضع وجعلوا الفتح لأجل حرف الحلق فلم لم يفتحوا « يعد » لأجل حرف الحلق . فما الفرق بين « يعد » « ويهب » وكلاهما حرف حلق ان كان حرف حلق يقتضى الفتح فلم لم يفتحوها . وان لم يقتض فلم لم يكسروها ولم
(١) قال فى لسان العرب « وجد مطلوبه والشئ يحجده وجودا ، ويحجده أيضاً بالضم لغة عامرية لانظير لها فى باب المنال ، قال لبيد ، وهو عامرى :
لو شئت - البيت وبعده

بالعذب فى رصف القلات مقبلة قض الأباطح لا يزال ظليلا
قال ابن برى : الشعر لجريز ، وليس للبيد كما زعم . وقوله « تقع الفؤاد » أى روى ، يقال تقع الماء العطش أذهبه نقعا ونقوعاً فيهما . والماء الناقع العذب المروى . و « الصادى » العطشان « والغليل » حر العطش « والرصف » الحجارة المرصوفة « والقلات » جمع قلت وهو نقرة فى الجبل يستنقع فيها ماء السماء وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها - يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب للماء وأصفى . قل سيبويه وقد قال ناس من العرب وجد يحجد ، كأنهم حذفوها من يوجد . وقال هذا لا يكاد يوجد فى الكلام :

فتحوا « يضع » والموهبة بكسر الهاء الهبة وبفتحها النقرة في الصخر، والوهاب من أسماء الله تعالى المنعم على العباد. (العاشر) (الملك) بضم الميم أبلغ منه بكسرها فإنه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعي القدرة على نوع من التصرف في عين أو منفعة . وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر . وجاء في الحديث « لا ملك الا الله ^(١) » ونقل بعض العلماء الاجماع على أن اسم الملك الحقيقي المشار اليه في قوله تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقد يطلق على ملوك الدنيا : وسببه أن الملك الذي بيد العباد هو من ملك الله تعالى آثاره منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم : كالمال في يد الوكيل : فاطلاق اسم الملك على العباد اما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذي هو في الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه محل القول : وان كان مخلوقاً لله فتكون حقيقة لغوية . واما أن يقال أنه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه . (الحادي عشر) (لا ينبغي) قال الزمخشري لا يسهل ولا يكون . كذا قال الزمخشري وقد تستعمل هذه اللفظة في المستحيل وقد تستعمل في الممكن الذي لا يليق كما تقول ما ينبغي لفلان أن يقول هذا ، وان كان ذلك ما يجوز أن يفعله . وأصل هذه الكلمة من البغى والبغى في عدو الفرس باختيال ومرح ، وانه يسمى في عدوه ولا يقال فرس باغ ، وبغى على أخيه حسده ، وبغى عليه ظلمه ، وأصله من الحسد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده ، وبغى الحاجة والضاالة طلبها وأبغيتها أعنته على الظلم ، وبغت المرأة جفرت ، والباغى الذى يطلب الشيء الضال وما ابتغى لك أن تقول هذا ، وما ابتغى أى ما ينبغي والفئة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل . (الثاني عشر) (من بعدى) قال الزمخشري : معناه من دوى ، ولا أدري ما الذى ألجأ الزمخشري إلى هذا التفسير ، فان أراد بدون غير فصحيح ، وان أراد حقيقة فإيرده ماورد في الحديث فينبغى أن تبقى « بعد » على ظرفيتها، ويراد من بعد هبته الى، وقد يقال إنه كان له استيلاء عليه. وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح مؤثوقاً تلعب به صبيان أهل المدينة، فلعل المانع لعب صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان . أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه . الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو (من بعدى) بتجريك الياء ، وأسكنها الباقون . (الرابع عشر) قوله (انك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة « وان » إن كانت مكسورة فإنها تقتضى (١) لم أجده في الجامع الصغير ولا كشف الخفا ولا غيرهما تحت يدى .

التعليل على ما تقرر في أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة التعليل بالوضع لتقدير اللام معها ، والمكسورة ليست كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من جهة الایماء كما في ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذي يظهر لي في ذلك والأصوليون أطلقوا كون « ان » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الایماء بل من قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على العلة على قسمين أحدهما ما هو صريح ، كقوله العلة كذا أو « من أجل كذا » والثاني ادخال لفظ يفيد التعليل وهو اللام « وان » و « الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان ضعفاً ظاهراً غير قطعي لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والمفيد في الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتأكيد الجملة التي بعدها وأما كونها علة لما قبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد اليه الكلام ، فهو نوع من الایماء . وهذه المسألة من أصول الفقه . (الخامس عشر) ختم سليمان عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيستحب للداعي اذا دعا بشئ أن يختمه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفة من صفاته مناسبة لما دعا به (السادس عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تسخيرها تذليلها وتيسيرها وتوينا له . (السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقر بالافراد (الثامن عشر) جاء في الحديث «إن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا هاجت الرياح يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحاً^(١) » وقيل في شرحه : إن العرب تقول لا يلمح السحاب الا من رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذاباً ويحقق ذلك مجيء الجمع في آيات الرحمة والواحد في قصص العذاب (كالريح العقيم) و (ريحاً صرصراً) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد في هذه الآية على قراءة الجمهور . والجواب أن الريح المسخرة لسليمان عليه السلام في طواعيته وامتنال امره وتسيير جيوشه وحملها لبساطه وما فوقه وما تحته يناسب أن تكون واحدة لا اختلاف فيها وأن تتفق حركتها في السرعة والسهولة والوقوف عند أمر سليمان^(٢) ولا الرياح في ذلك اذا لم يكن هناك زرع فكذلك جاء الافراد على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ما جاء منه للرحمة وأشير

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس . قال في مجمع الزوائد : وفيه حسين بن قيس الرجبى أبو على الواسطى الملقب بخنث وهو متروك . وقد وثقه حسين بن نمير . وبقية رجاله رجال الصحيح . (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر فيه الجواب عن جمع الرياح في هذه الآية .

الى ما جاء منه للعذاب من غير قصد التعميم في ذلك. (التاسع عشر). (تجري)
 في موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسير « نا » من « سخرنا » فان
 جعلناها حالا فيحتمل ان تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل
 جريها وإن كان مستمراً في جميع أحوالها لأنها في مدة جريانها ايضاً مسخرة .
 (العشرون) (بأمره) يحتمل أن يكون أمراً حقيقياً بقول ويكون سليحان عليه
 السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما ان يكون
 جعل الله تعالى فيها من الادراك ما تفهم ذلك منه وإما أن تكون عند أمره ايها
 يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لا يكون أمراً حقيقياً بل معناه بارادته وعلى حسب
 اختياره ، فتى أراد جهة جرت على حسب تلك الارادة . فهذه ثلاثة احتمالات .
 (الحادى والعشرون) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل نقول إنها مكلفة
 بذلك أولا ، وعلى تقدير كونها مكلفة هل نقول : ان الله ركب فيها العقل الذى
 هو شرط التكليف فيها أولا ؟ وعلى الثانى يلزم أن نقول بجواز تكليف الجاد ،
 وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجاد اذا ترتب عليه
 فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتى في قول النبى صلى الله عليه وسلم « أسكن أحد
 فأهلك الا نبى وصديق وشهيدان »^(١) (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير في
 تجري فهي حال (الرابع والعشرون)^(٢) بين « رخاء وتجرى » نوع من الطباق لان الجرى
 يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجري مع اللين في غاية أوصاف السكال
 ولذلك أخرج « رخاء » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل له ذلك
 الوصف حالة الجرى . (الخامس والعشرون) (أصاب) معناه هنا أراد . حلى الاصمعي
 عن العرب أصاب الصواب فأخطأ الجواب وعن رؤية أن رجلين من أهل اللغة
 قصده أن يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان ؟ فقالا : هذه
 طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون) قوله (حيث
 أصاب) قالوا في تفسيره حيث أصاب حيث قصد . فأما أن يكون المراد حيث انتهى
 قصده من المسير . فيكون التقدير الى حيث قصد . لأن ذلك نهاية الجرى ، وأما مكانه
 ممن حين قصد إليه . وأما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مستمر
 من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فإنها يكون جريها في كل مكان موطأ
 (١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبى صلى الله
 عليه وسلم « صعد أحدا وأبو بكر وعمر وعثمان . فرفج بهم فقال : « اثبت أحد
 - الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المكان الذي تجرى فيه ؛ بخلاف « حيث » فانها دالة على أمكنة الجرى ، والمقصود مختلف في الآية المقصود الامسكة ، ولوقيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للارادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجرى بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ ما يكون .

(السابع والعشرون) تسخير الرياح بيده بقوله (تجرى بأمره) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لا يحتاج الى بيان ، بل نفس تسخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتذليلهم خارق العادة . (الثامن والعشرون) (كل بناء وغواص) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح المفسر . لأنه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولما كان المسخر بعض الشياطين لا كلهم والظاهر أنهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون في الأعمال والبناء والغوص من أعظم الافعال ، فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثاني هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثاني مدلوله كل فرد ؛ فكيف يكون اياه ؟ (التاسع والعشرون) قوله (وآخرين) قال المفسر : عطف كل داخل في حكم البديل وهو بدل البديل من الكل (الثلاثون) (مقررني) كان يقرن مردة الشياطين بعضهم مع بعض في القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدي كان يجمع بين أيديهم وأعناقهم مغاللين في الجوامع وهو ما يجمع بين الرجل واليد ويشد (الحادي والثلاثون) (الاصفاة) جمع صفاة وهو القيد ؛ ويسمى به العطاء كما قيل * ومن وجد الاحسان قيذا تقيدا * وفرقوا بين الفعلين ؛ قالوا صفاة واصفاة أعطاه كوعده واوعده . (الثاني والثلاثون) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفي تصويره حاضرا والاشارة اليه بهذا واصفاة الى الله تعالى بنون الواحد المعظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . (الرابع والثلاثون) (فممن) قيل امنن على من شئت من الشياطين أو امسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد امنن أى انعم وهو من المنة أى أعط من شئت ما شئت أو امسك ؛ فوض اليه كلامنا الأمرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن في أمثلة التخيير من كل ما ذكره الاصوليون ؛ لأن قوله (اصبروا ولا تصبروا) المراد به التسوية ولعله مما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ، وقوله (كلوا واشربوا) أمر اباحة لسل كل منهما أن هذا ليس ارجح من الآخر . (الخامس والثلاثون) (بغير حساب) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فأمنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . (السادس والثلاثون) ذكروا في تفسير قوله تعالى (بغير حساب) وجوهاً : أحدها بلا حساب عليك في ذلك ولا تبعه . الثاني بغير حساب منا كثيراً لا يكاد يقدر على حسبه وحضره . الثالث ما لم يكن في حسابك . فالأول والثاني من المحاسبة والثالث من الحساب . (السابع والثلاثون) . (وإن له عندنا لولاً وحسن ما ب) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه في الدنيا بالقرب عنده في الآخرة وحسن المكاب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً انتهى .

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) أمره بالأخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الرمخشري في التعبير عن ذلك لـكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل «ما والا» من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد الا الله مخلصاً له ديني ان قدرت «مخلصاً» معمول «اعبد» متقدماً على الاستثناء كنت قد خصصت الله بالاختصاص لا باصل العبادة وليس المراد بـل الله مخصوص بالعبادة وبالاختصاص وان قدرت الاستثناء متقدماً و«مخلصاً» معمول لأعبد على حاله لم يحزم من جهة العربية ، وان قدرت له فعلاً آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك انما لزم بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لان الحصر ليس من اللفظ ، وانما هو من فحوى الكلام . فلا يلزم أن يثبت له ذلك الحكم النحوي في تأخر الحال على الاستثناء انتهى . (فاعبدوا ما شئتم من دونه) قال الرمخشري المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة في الخذلان والتخلية . على ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذي قاله معنى حسن ، وهو مغاير لمعنى التهديد الذي ذكره الأصوليون في (اعملوا ما شئتم) أو هو هو فينبغي أن يحرر ذلك . فان كان غيره فتزداد معاني صيغة «افعل» معنى آخر وكان الرمخشري قد قال قبل ذلك في قوله (قل تمتع بكفرك) انه من باب الخذلان والتخلية ، كأنه قيل له : اذ قد ابیت قبول ما أمرت به من الايمان والطاعة فمن حقل ان لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه لانه لا مبالغة في الخذلان اشد من ان يبعث على عكس ما امر به ونظيره في المعنى قوله (متاع قليل ثم ما واهم جهنم) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

والذى يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشيء ، كأنه قال : انا اعبد الله وما احد غيره يعبد ، فأنتم اذا لم توافقوني اعبدوا ماشئتم فلم تجددوا شيئاً . ونظيره أن أقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذى لا محيص عنه : انا قلت هذا فقل أنت ما تشتهى يعنى انه من قال خلافه فلا شيء فهو منال لفساد ما يقوله وان لم يرتب عليه وعيد فان قصدت ترتبت وعيد عليه فهو التهديد انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (يعلم خائنة الاعين) قال الرمخشى : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالعافية بمعنى المعافاة والمراد استراق النظر الى مالا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الاعين ، لأن قوله (وما تخفى الصدور) لا يساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الرمخشى الى مالا يحل وافقه عليه ابن الاثير فى نهاية الغريب ، ولعله أخذ من الرمخشى . وعندى أن ذلك ايسر بحيد ، وان قلاه هما وغيرهما لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لنبى أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبى سرح وأناه به عثمان أوقفه بين يديه واستعطفه عليه الى أن عفا عنه حياءً من عثمان . فانصرف فقال النبى صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يا رسول الله هلا أومأت الينا ؟ فقال ما كان لنبى أن يكون له خائنة الاعين ^(١) » فانظر ابن أبى سرح كان قتله حلالاً ولو أومأ اليه أومأ الى ما يحل لا الى مالا يحل ، ولكن الانبياء لعلو منزلتهم لا يبطنون خلاف ما يظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال فى حق غيرهم . ولو كانت خائنة الاعين هى النظرة الى مالا يحل كانت حراماً فى حق كل أحد ، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والمغازى فى الذين أهدر النبى صلى الله عليه وسلم دمهم بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة . وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحي ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان - وهو أخوه من الرضاعة - مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه افرريقية . وكان فتحاً عظيماً شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعده هافات فى بيته بعسقلان بعد صلاة الصبح سنة ست وثلاثين .

الزَمْخَشَرِي ؛ وانما هي الإيحاء الى مالا يتفطن له المومناً في حقه ، ولعل تسميتها خائفة لأن مقتضى المجالسة والمساكلة المصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين والمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الأمانة حيانة . وليس كل خيانة حراماً . فان الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ، وكذلك تنقسم الحيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلعلو مرتبتهم تكون حراماً في حقكم لأن الله لم يحوجهم الى ذلك . فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزَمْخَشَرِي بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تفرق الحال فيه بين الأنبياء وغيرهم ، وإسكان غير موصوف بالحرمة في حق غير الأنبياء ، ولا في حق الأنبياء فلما افرق الحال فيه وجعل في حق الأنبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالاً دل على أنه في محل التكليف والقدرة ؛ وأما قول الزَمْخَشَرِي ولا يحسن الى آخره فقد قيل أنه لعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لان العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقيل ليشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائفة الاعين تنبيهها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ما تخفيه الصدور تنبيهها على ما فيها ، وهو معنى حسن ، لكن لا ينبغي والذي عندي فيما أشار اليه الزَمْخَشَرِي أن النظرة الخائفة يحمل عليها ما تخفيه الصدور ، فكانه قال يعلم خائفة الاعين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله (يعلم السر وأخفى) وفي هذا زيادة ، وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لأنه أخص به بخلاف كونه عرضاً مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فإنه أمر عام لا خصوصية له وأن العين الخائفة هي التي تنظر الى مالا ينبغي سواء أكانت سرّاً أم جهرّاً وليس ذلك المراد بل المراد الاسرار انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (والله يقضى بالحق) قال الزَمْخَشَرِي يعني والذي هذه صفاته وأحواله لا يقضى الا بالحق وكذا قال في قوله (والله يقول الحق) ولا شك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فان الشيء موصوف بالحق وغيره والحكم عليه بالقول أو القضاء وتخصيصه باحدى صفتي الذات يقتضي نفيه عما عداها مفهوم المخالفة عند القائل بمفهوم الصفة . وهذا مضرّد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني - وهو الذي أشار اليه الزَمْخَشَرِي في سورة غافر - أن من

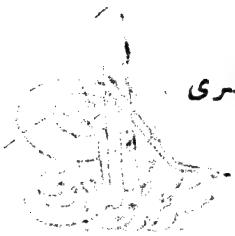
هذه صفته لا يقضى إلا الحق فهذا يختص بهذه المادة ويترد حيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى . وكان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف ليظهر بالعلة ؛ وحيث وجدت العلة يوجد المعلول ؛ وحيث وجد المعلول ينتفى ضده وهذا معنى الحصر ، ويترد ذلك في مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتمل على معنى يقتضى التعليل بذلك . فهاتان الطريقتان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يلزم هذا الحصر . وأما مفهوم اللقب وحصر المبتدأ في الخبر فإما يفيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه الخبر عنه بأنه بقول أو بنص ، فذلك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) قول الزمخشري « من » إذا دخلت لتأكيد النفي كهذه الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هي لتأكيد النفي الذي هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المتنبي ؟ والحق الثاني ولذلك قال الزمخشري : ما من عائب ولا عاتب ولا معاقب وهذه قاعدة ينبغى التنبيه لها . ومما يشير الى ذلك قوله تعالى (هل الى مرد من سبيل) ليس المراد الاستفهام أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله (لما رأوا العذاب) وكونه ماضياً كيف جاء بعد قوله (وترى الظالمين) وهو مستقبل ؟ وقوله (عليها) الضمير للنار ، ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل العذاب عليها . قوله تعالى (إنما السبيل على الذين يظلمون الناس) . قال رحمه الله . قال الزمخشري يبتدئونهم بالظلم حسن ؛ ولكن أحسن منه أن في القرآن إشارة الى أن المبتدئ هو الظالم ، والمنتصر ليس بظالم ، ولا يوصف فعله بشيء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يبتدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثاني ظلم غير مبتدئ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلاً ، وإنما استفدنا ذلك من إطلاق الآية (يظلمون الناس) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم ظالمون ، فهي جامعة تستعمل في الجانبين لبيان ظلم المبتدئ بالسبيته ونفى ظلم المجازي بها . وفي الآية دلالة ظاهرة أن « إنما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد النفي في قوله (ما عليهم من سبيل) وإنما يؤكد النفي إذا دلت على الحصر بخلاف ما إذا جملناها المجرد الاثبات .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (إن ذلك لمن عزم الأمور) قال الشيخ الامام : قول الزمخشري



لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن موان
بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمغفرة للدلالة «صبر وغفر» عليهما
كانه قال إن صبرهم ومغفرتهم فأغنى عن الرابط كقوله (ولباس التقوى ذلك خير) .
قوله تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض) قرىء شاذاً (ومن يعشو)
بالواو وجعلها الزمخشري موصولة وان كانت تحتل أن تكون شرطية
وثبتت الواو كما ثبتت في (من يتقى ويصبر) . ثم قال وحق هذا القارىء أن يرفع
(نقيض) واعترض عليه أبو حيان بأن يكون جزم الجواب يشبه الموصول
باسم الشرط . وإذا كان ذلك مسبوفاً في « الذي » ولم يستعمل اسم شرط فاولى
أن يكون فيما استعمل موصولاً . وشرطاً قال الشاعر

ولا تحفرون بشرأتريد أخا بها فانك فيها أنت من دونه تقع
كذلك الذي يغنى على الناس ظالماً تصبه على رغم عواقب ما صنع
أنشدتهما ابن الأعرابي وهو مذهب الكوفيين ، وله وجه من القياس . لأنه كما
يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء في خبره فكذلك يشبه به فينجزم
الخبر ، إلا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة في علم النحو وهذا
لا ينفيه البصريون . انتهى ما قاله أبو حيان . فأما ما قاله من القياس في جزم
الجواب على دخول الفاء فصحيح وأما القياس « من » على « الذي » ففيه
نظر ، لأن « الذي » استعملت في معنى الشرط ، فلا بعد في دخول الفاء في
خبرها ، وفي جزم جوابها نظر إلى معناها ، لأنها استعملت في معنى الشرط
وأما « من » إذا خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن في معنى الشرط
فكيف يحزم الجواب . فالتحقيق أنه لا يحزم بها أصلاً ، لأن الجزم إما بالمعنى وإما
باللفظ لا جائز أن يكون بالمعنى ، لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ، ولا
باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد ورد الثاني ، ولأن
القياس انما يصح لو اتحد المعنى ، فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لانهما لم
يشتركا في المعنى فضلاً عن أن يقال إنه أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الزمخشري في سورة الزخرف في قول ابراهيم عليه
الصلاة والسلام (سيهدين) انه قال مرة (فهو يهدين) ومرة (فانه سيهدين)
فاجمع بينهما وقدر كأنه قال فهو يهدين (وسيهدين) فيدلان على استمرار الهداية
في الحال والاستقبال . قلت : والذي قاله الزمخشري صحيح وليس عندى فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضوعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجعلها كلمة باقية في عقبه) فناسب الاستقبال لاجل العقب وفي سورة الشعراء له وحده فناسب قوله (فهو يهدين) وبقى قوله (إني ذاهب الى ربي سيهدين) وليس فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقق ذلك الفعل انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) قد يؤخذ منه أن «انما» للحصر، لانها لو لم تكن للحصر لم تفد هنا الا مجرد التأكيد وقد استفيد من «إن» الاولى ويحتاج الى ان تستقرى أهل في كلام العرب ان زيدا انه قائم، فان لم يكن ذلك مسموعا صح ما قلناه من إفادتها الحصر، وان كان مسموعا فتتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيد والله أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى (محمد رسول الله) بعد قوله (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق) الآية خطر لى فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو ومن معه في قصة الحديبية لو علم أنك رسول الله ما قاتلناك^(١) كانه بلسان الحال يقول محمد رسول الله بشهادة الله التي هي أعظم شهادة وان لم تعلموا انتم، وبهذا يرجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الزمخشري لم يذكر هذا الاعراب، وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف ببيان انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (ولا يتمنونه ابداً) وفي البقرة (ولن يتمنوه) ما نصه: تكلم فيه السهيل بناء على أن كلمة «لا» ابلغ. وصاحب درة التنزيل بناء على أن «لن» ابلغ. وأنا اقول ان «لن» ابلغ في حقيقة النفي والمبالغة فيه أول زمان النفي، و«لا» ابلغ في الطرف الآخر وهو المستقبل مع اشتراكهما فيه. وورد التأييد فيهما، واذا عرف ذلك ففي سورة البقرة قال (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس) وهذا الشرط وصاله واحدة وهي نهاية مراد المؤمن، وجزاؤها الامر بتمنى الموت لذلك، لانه اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمنى الموت الموصل الى الدار الآخرة الخالصة التي ثبت حصولها لهم على هذا التقدير، فحسن بعده «لن» لانها قاطعة بالنفي الآن المضاد للشرط الذي قدر حصوله الآن، فالمقصود بتحقيق النفي الآن وتأكيده،

(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه في كتاب الصلح «هذا ما قاضى عليه

وان امتد في المستقبل ، ولذلك قرن بالتأييد ، فحصل تأكيدهما في الطرف الاول بلن والنسائي في الطرف الآخر بالتأييد . وفي سورة الجمعة قال (ان زعمتم انكم اولياء الله من دون الناس) فجعل الشرط امراً مستقبلاً قديماً الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتمنى الموت ، لانه يلزم من كونهم اولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كالأية الاولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التي متى وقع الزعم علم انتفاء التمنى ، فكان التأكيد فيه في الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأييد ، ولم يؤثر بصيغة « لن » فان قلت فمن اين لك هذا الفرق بين « لن » و « لا » ولم يذكره النحاة وغاية ما ذكره بعضهم الاختلاف في ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفي أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتل الحال والاستقبال ، وهذا الذي قلته أنت من أن كلا منهما ابان من وجه لم يذكره احد . قلت وان لم يذكره فانهم لم ينفوه ويؤخذ من استقرار مواردها . قال تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى) (ولن يرضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها) (لن تؤمن لك حتى تفجر لنا) (فلن يهتدوا اذا ابدا) (لن يضروكم الا اذى) (لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (ولن تؤمن لمريك حتى تنزل) (ولن تفلحوا اذا ابدا) (لن تنفعكم ارحامكم) (فلن أبرح الارض حتى ياذن لي أبى) وغير ذلك من الآيات . فانظر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفي في الحال فيها ، وفي بعضها التأييد لارادة تقوية الطرفين وفي قوله (اذا ابدا) المقصود تحقيق النفي من ذلك الوقت الى الابد ان تأخر عن وقت الخطاب فالتأييد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احترزت في أول كلامي فلم اقل من الآن وأما « لا » فقال تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) لان المقصد نفى علمهم في المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك (لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) ليس المقصود المبالغة في تأكيد النفي لانه معلوم وقول موسى (لا أبرح حتى ابلغ) أى لا أبرح مسافرا ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخى يوسف (فلن أبرح الارض) (واذا لا يلبسون خلافاً لا قليلا) لما كان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى في (ان يضروكم الا اذى) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفي في أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و « لا » اشتركا في نفى المستقبل واختصت « لا » بنفى الحال والماضى واختصت

لن بقوة النفي من ابتداء المستقبل، وكذلك جاءت في قوله (لن تراني) لان المقصود قوة نفي رؤيته ذلك الوقت في الدنيا، ولم يحىء فيها التأييد فلا صريح دلالتها على النفي في الآخرة ودلالة «لن» على النفي في أول أزمنة الاستقبال أقوى من دلالة «لا» ودلالة «لا» على استغراق الأزمنة المستقبلية أقوى من دلالة «لن» لما في «لا» من المد المناسب للمستقبل، ولذلك نقول «لا» أوسع «ولن» أقوى وسعة لا في الظرف من المستقبل ويمده ما قبله الى أول أزمنة الاستقبال، وقد تستعمل في الحال، وفي الماضي فصارت لجميع لازمنة؛ «ولن» لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية في اوله، فظاهر «لن» باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب. والله اعلم انتهى.

﴿ الفهم السديد من انزال الحديد ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، أما بعد فاني نظرت يوماً في قوله تعالى (وأنزلنا الحديد) وأقوال المفسرين فيه، فقليل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة أشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والميعة والابرة، والميعة خشبة القصار التي يدق عليها، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه، كقوله (وأنزل لكم من الأنعام) وذلك أن أوامره تنزل من السماء وقضاياه وأحكامه، فاستحسنتم هذا القول، والتعبير بلفظ الانزال عن الخلق والعلاقة بينها ما ذكر من أن الاوامر والقضايا والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية المخلوق بالمنزلة لذلك، لان كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضايا، ثم فكرت في كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوق على أنها جهة العلو بالنسبة الى العبد الذي هو مأمور ومقضى عليه ومحكوم عليه، والمناسبة في ذلك أن المأمور محله التسافل والذلة والخضوع، والاوامر الواردة عليه محلها العلو والاستعلاء والقهر، وذلك علو معنوي، والعلو المعنوي يناسبه العلو الحسي، فاقتضى ذلك أن تكون الاوامر تأتي من جهة العلو، والسماء محيطة بالمخلوقات من جميع الجهات، فجعلت الاوامر منها، والمأمور في الخضيض منها ليرى نفسه أبداً سافلاً رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها، وذلك من لطف الله به، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك، فهذه حكمة الله في تخصيص السماء بمجيء الاوامر منها، وكان في الامكان أن يجعلها من جهة أخرى، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة، وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه وحملة أمره وأحكامه



وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز في نفوس العباد عظمتهم واستعلاء أوامرهم عليهم لينقادوا لها ، ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السماء بهذه المثابة وارتكزت الامور المذكورة في نفوس العباد رفعوا أيديهم في الدعاء إلى تلك الجهة لنزول القضاء لا لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدير في المخلوقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تصل اليه العقول ، وحسب العبد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتنال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذي منه الأمر والنهي والوقوف عندها وعدم التفكير في ذات الرب سبحانه قاله قول تقصر دونها والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فمعصوا رسول ربهم) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتفكات ويدخل ايضاً هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم) سأل - أئـل عن هذا الترتيب ، ان كان من ترتيب الجمل بمعنى انه اقسام على رؤيتها ثم اقسام على رؤيتها عين اليقين ثم اقسام على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لا يكون الترتيب في المقسم عليه بل في نفس المقسم ، والمتبادر من الآية انه في المقسم عليه فلا بد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ، والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضريين ، بل له ان يضربهما معا او يضرب عمراً ثم زيداً ، فانه انما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه في فهم الآية ان نقول « ثم » دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وكانه بعد رؤية الجحيم (لترونها عين اليقين) ولا يمكننا أن نقول ان « بعد » ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله ليكننا نقول هو ظرف لمحذوف يدل على المقسم عليه كأنه بعد ذلك (لترونها عين اليقين) والله وهكذا التقدير في الجملة الثالثة . فالقسم الآن على ما يقع مرتباً في ذلك الوقت ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لا وطئت ثك فهو قسم الآن على انه لا يطأ بعد دخول الدار فالمعلق في الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقتضى انه القسم لانه الذى جعل جزاء فالشرط كالجملة المعطوف عليها . والقسم كالجمل المعطوفة والله أعلم ، هذا كله ان قدرنا القسم . بعد قسم يقبل اللام أما اذا قدرناه قسماً واحداً قبل (لترون الجحيم) شاملاً للجمل الثلاث فلا يأتى هذا الامكان ويكون قد اقسام قسماً واحداً لا اقساماً ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث اذا حلف فقال والله لا ضربن زيدا ثم والله لا ضربن عمراً ثم والله لا ضربن خالداً كانت ثلاثة أيمان ؛ وكون اليمين على الثلاث الآن لاشك فيه ، وهل يجب الترتيب ، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى نيته فان نوى الترتيب لم يبرأ الا بالترتيب ، وان لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق بومتى ترك الثلاث لزمه ثلاث كفارات ، وان فعل واحدة وترك ثنتين لزمه كفارة ما ترك ، واذا قال : والله لأضربن زيدا ثم لأضربن عمراً ثم لأضربن خالداً ، كانت يميناً واحدة مرتبة على الثلاث فى قوة قوله : والله لأضربن زيدا ثم عمراً ثم خالداً ، ولا فرق بينهما الا زيادة التأكيد فى كل واحدة ، ويحتمل أن يفرق بينهما ويقال أن قوله والله لا ضربن زيدا ثم عمراً ثم خالداً يميناً واحدة بلا اشكال ، ومضى أعاد اللام فى الاثنين كانت ثلاثة أيمان ، وان كان لا يقدر القسم فى كل منها ، بل هو فى الاثبات كلا فى النفي اذا قال والله لا ضربت زيدا ولا عمراً فانها يمينان ، وان كان لفظ اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفقهما لا نقلا ولا يرجح الآن منهما عندى شئ . ولعله يقوى عندى ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى ، فانى مائل اليه ، ولكنى لم أجد الآن دليلاً ينهض ترجيحه انتهى .

﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) زيدت « من » لفائدة صفة العموم ، فهى بمنزلة قولك : لاحميم ولا شفيع يطاع اذا ثبت اسم لامعها فى افادة كل فرد مما ذكر . قال الزمخشري : فان قلت ما معنى قوله (ولا شفيع يطاع) قلت : يحتمل أن يتناول النفي الشفاعة والطاعة معاً ، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندى كتاب يباع ، فهو يحتمل نفي البيع وحده ، وأن عندك كتاباً الا انك لا تبعه ونفيهما جميعاً وان لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه * ولا ترى الضب بها ينحجر * يريد نفي الضب وانحجاره ، قال الشيخ الامام مدلول اللفظ ومعناه نفي المركب من الموصوف والصفة ، ولكن لا انتفاء المركب طريقان وهما الاحتمالان المذكوران ، فهما احتمالان فى طريق الانتفاء

الذي دل عليه اللفظ ، لافي مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين في المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركاً وإما حقيقة أو مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما نبينا على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الزمخشري وغيره من الفضلاء بخلاف ماؤهم كلامه هذا وكذا قولك ما عندي كتاب يباع انما مدلوله نفي كتاب موصوف وساكت عما سواه ، والاحتمالان في الواقع وفي نفس الامر وكذا * ولا ترى الضب بها ينحجر * انما دل على عدم رؤية الضب منججراً ، والاحتمالان في ان الضب بها ولا ينحجر أولاً لضب بها اصلاً ، وحمله على ارادة الثاني صحيح ليس من مدلول اللفظ ، لانه لو كان من مدلول اللفظ لاطرد ولما كان مما دل عليه سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لايتهدي بمناره » يريد لامنار له فيتهدي به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لا من اللفظ وحده ، الا تراك لو قلت زيد لا ينتفع بعلمه ولا علم له لم يحسن ذلك الاعلى بعد ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء بمناره فالابلغ انتفاء المنار ، وفي زيد لم يقصد وصفه بل المدلول نفي الانتفاع عن علمه فاستدعى وجود السالبة البسيطة التي يذكرها المنطقيون وانها لا تقتضي وجود موضوعها صحيح ذلك ، ولكن منها ما يستحسن في كلام العرب ومنها لا يستحسن . قال الزمخشري فان قات فعلى اى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على نفي الأمرين جميعاً من قبل أن الشفاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (وما للظالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادة ، انما هم أهل الثواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله ما يكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نفي » لأن النفي فعل الفاعل ، فيؤهم أنه مدلول اللفظ وقد قدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) صحيح ، ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا (إلا لمن أذن له) وكذا (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) وان كانت الآية الأولى أصرح في اشتراط الارتضاء ، ولا شك أن المعنى لمن ارتضاء فتجتمع شروط حذف العائد على الموصول . وكأن الزمخشري اراد من هذا القول أن الفاسق غير مرتضى فلا تشمل الشفاعة ، لكننا نقول الظاهر أن المراد إلا لمن ارتضى أن يشفع له ، وحذف هذا وتوسع في الضمير ونصب بالفعل وحذف

حينئذ، أو يقال انه بالأذن بالشفاعة له حصل العفو عنه ، فصار مرتضى في ذلك الوقت ، ويكفى في كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل فليس بصحيح ، وانما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التي هي في فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضل ، وقوله تعالى (ويزيدهم من فضله) لا يقتضي انحصار ذلك فيهم ، وقول الزمخشري اذا لم يحبوهم لم يشفعوا لهم قديع لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الزمخشري فان قلت الغرض حاصل بذكر الشفيع وتقيمه فما الفائدة في ذكر هذه الصفة وتقيمها ؟ قلت في ذكرها فائدة جلية ، وهي أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تنافي بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . بيانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ؛ فقلت : مالي فرس أركبه ولا معنى سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الفرس وفقد السلاح علة مانعة من الركوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى مني الركوب والمحاربة ولا فرس لي ولا سلاح معي ؟ فكذلك قوله (ولا شفيع يطاع) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر الشفيع والاستشهاد على عدم تأتية بعدم الشفيع وضعا لانتفاء الشفيع موضع الامر المعروف غير المنكر الذي لا ينبغي أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام في ذكر هذه الصفة ، وهي قوله (يطاع) ست فوائد (إحداهما) انها الذي تشوف اليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بنفيها فتأني أعضاء الظالمين وقطعا لقلوبهم وحظما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شيء فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولغيره أو مستلزم اياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو لمجرد هذا القصد مع مساواتها (الثانية) أن من الشفعاء من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا . ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فمنس عليه تحقيقا لمن قصد نفيه ، وهي صفة مخصصة ، وقدم هذا الغرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء وتلك في صفة شفاعتهم . (الثالثة) ما تدل عليه مادة « يطاع » والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول والنعيم وما أشبههما ، أما الطاعة فانما يقال في الأمر ، فذكرها ههنا للنكتة بدعية وهي أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين في الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في الآخرة تبكيئا وحسرة ، فان النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها . (الرابعة) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لا ينفع فيه الا شفيع له قوة ورتبة ان يطاع ، لو وجد ، وهو لا يوجد . وهذه قريبة من التي قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضي . (الخامسة) التنبيه على ما قصد الشفيع لأجله كقول المغلوب الذي ما عنده أحد قصد الشفيع لأجله ؛ يقول ما عندي أحد ينصرني ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة . (السادسة) ما ذكره الزمخشري ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفى الصفة وذكر الدليل على نفيها . وذكر الشيء بدليله أحسن ، فالمقصود نفى الطاعة التي هي قبول الشفاعة ، وتعليل ذلك النفي بانتفاء الشفيع ؛ وكون المقصود نفى الطاعة هو الذي قدمناه في كلامنا في الأوجه المتقدمة ، والتعليل أفاده الزمخشري هنا ؛ ويخرج من دلالة أيضاً إفادة نفى الشفيع على عكس ما يقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون فائدة سابعة ولنشرح كلامه فنقول قوله « ضمت اليه » أي الى الموصوف ، واستعمل لفظ الضم ليفيد الهيئة الاجتماعية ، فان الغرض يحصل منها لا من ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أي الغرض من الضم هذه الإقامة وقوله « مقام الشاهد » أي الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه إنما يستعمل في الوجوديات والانتفاء عديمي وقوله « لان الصفة لا تتأتى بدون موصوفها » تعليل لكون انتفاء الموصوف شاهداً ودليلاً وهو تعليل صحيح ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لانه لا تتأتى صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أي إقامة الموصوف شاهداً لتوهم وجود الموصوف أي الشفيع ولا يريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وإنما يريد مطلق الشفيع وإنما كانت إقامة نفيه شاهداً مزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوماً وإذا كان الانتفاء معلوماً لم يكن الوجود موهوماً . وهذا قد أشار اليه الزمخشري في كلامه حيث قال : لا ينبغي أن يتوهم خلافه فعلم أنه لم يقصد بنفى الشفيع إفادة الانتفاء لان انتفاء معلوم بما قدمه من قوله (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) ونحوه فعلم ان الاخبار به هنا إنما قصد به ما ترتب عليه وهو انتفاء الشفيع الذي عبر عنه بالطاعة وإقامه شاهداً على ذلك ، وينبغي أن يكتب على الحاشية أي وبياناً لانه لم يقصد بنفى الموصوف إلا نفي صفتهم والاستدلال بانتفائهم على انتفائهم وحينئذ لا يبقى في كلام الزمخشري اشكال وقوله « وبيان » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيع

والاستشهاد أى ما قدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعا » أى تنزيلاً لا تنفاء الشفيع منزلة المعلوم الذى لا يتوهم وجوده فلا ينفى لقصد نفيه فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الزمخشري بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكفى له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه وإشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده ، وهو موضع قلق ، وكسنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبعض الفضلاء المتقدمين حلاً لاشكاله ، ولكنه لم يصنع شيئاً فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صعوبته كأن لم تكن ؛ وهكذا العلم ينفتح بأدنى شيء ، وإنى لاسر بما منحني الله من ذلك واره خيراً من الدنيا وما فيها لا يمدله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلاً من الله على معضعى وعجزى وقلة حيلتى واعترا فى بفضل الزمخشري . كتبه على بن عبد الكافي السبكي فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقبنا عذاب النار) :

من الناس من قد^(١) دبروا فتحصلوا على نعمة فى نسلهم هى باقية
ومالى تدبير لنفسى لا ولا لنسلى لكن نعمة الله كافيته
كما عالى دهرى كذلك يعول من - أخلفه فى عيشة هى راضيه
ومنهم أناس وفر الله حظهم خيرهم فى جنة هى عاليه
وقولى ربى آتانا حسنتهما وثالثة عنا جهنم واقية

نظمها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أنى تفكرت
فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبقى لهم
من بعدى وأقت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكناً من أن أحصل
لهم رواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك ، وافكرت قاضين فى دمشق
ابن أبى عمرو بن ابن الزكى حصلاً ما هو باقى لذريتهما الى اليوم ، وابن دقيق
العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئاً ولا حصل لهم بعده شيئاً ونفسى تطالب
الخير لاولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما
تفضل على ، ونظمت هذه الايات وأشترت فى البيت الأخير الى قوله تعالى (ربنا

(١) « قد » غير موجودة فى الأصل ، ولعل الوزن لا يستقيم بدونها .

آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسأل الله تعالى ذلك .
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً . كتبه داعياً لمصنفه ولذريته بالرحمة
والمغفرة وجوامع الخيرات في الدارين لى ولهم ولسائر المسلمين محمد بن احمد
القضيح المقرئ الشافعي عفا الله عنه . حسبنا الله ونعم الوكيل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كتاب الطهارة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه قول الشافعي في الامم « وكل الماء طهور
مالم يخالطه نجاسة » لا يرد عليه المتغير تغيراً كثيراً بطاهر ، لأنه ليس بماء ، ويستنبط
منه ان المتغير تغيراً كثيراً بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطاهرات طهور ،
خلاف العراقيين ، ويستنبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن يمنعه
يعتذر بأن مقصود الشافعي غيره ، وقد يورد عليه الذي وقعت فيه نجاسة جامدة ،
وهو دون القلتين فانه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالخالطة ما هو أعم
من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً الا ان نقول بوجود التباعد فلا يرد شيء
وهو الجديد والام من الكتب الجديدة فينبغي ان يشرح على هذا وما جاوز
القلتين بمنع أن يخالطه للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلاً ثم قال الشافعي « الماء
على الطهارة فلا ينجس الا بنجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور ويجاب بما
سبق انتهى . نقل من خطه .

(مسألة) رجل جنب وفي ظهره جراح فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ،
وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فجاء وقت العصر فتوضأ وضوءاً كاملاً ، فهل يتيمم
لحق الجراحة التي في ظهره لاجل الجنابة ام لا .

(الجواب) الأصل المقرر ان التيمم عن الحدث وعن الجنابة لا يبيح الا صلاة فريضة
واحدة فالمدكور استفاد بتيممه استباحة فريضة وما شاء من انوافل مالم يحدث ، فاذا
أحدث امتنع عليه النقل مضافاً الى امتناع الفرض ، فاذا توضأ عادالى حالته قبل الحدث ،
وهو استباحة النقل فقط وامتناع الفرض حتى يتيمم عن الجنابة ، وهذا الخلاف فيه إلا
على مذهب المزني ، فانه يصلى به أكثر من فرض ، أما على الشافعي فلا
ومن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يعيد التيمم ابن الصباغ .

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وانما لم يصرح به بعضهم لأنه داخل في عموم كلامهم أنه لا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وما شاء من النوافل ، وقد نص الجرجاني على أن الجنب اذا تيمم لعدم الماء وأدى به الفرض ثم أحدث ثم وجد من الماء ما يكفيه للوضوء ولا يكفيه للجنازة ، فهو ممنوع من فعل الفرض والنفل للحدث ، فان قلنا يلزمه استعماله فليستعمله ويتنفل ما شاء أن يتنفل ، ويستبيح الفرض والنفل ، فان قلنا لا يلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض ، لأنه محدث معه من الماء ما يرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارئ فيعود كما كان قبل الحدث ، وقد كانت قبله ممنوعاً من الفرض دون النفل واذا أراد أن يستبيح الفرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : أحدهما هو وضوء يبيح النفل دون الفرض ، والثاني أنه محدث يصح تيممه للفرض دون النفل . انتهى كلام الجرجاني . وهي نظير مسألة أننا الا أنها في عدم الماء ومسألتنا في الجراحة والافرق . وقد قال البغوي وغيره اذا كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم للجريح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح الفرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كانا مباحين بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما فبالوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع الى حكمه قبل الحدث وهو استباحتهما وأما قول النووي في الروضة عقيب ذلك ولو صلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافلة ولا يتيمم فهي مسألة الجرجاني اعنى نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون الفرض لانه يردّه الى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستبيح النفل دون الفرض لانه قد أدى الفرض . وسكت النووي عما لو أراد أن ينوي فرضاً ووجب التيمم عليه لظهوره وأما قول النووي : وكذا حكم جميع الفرائض كلها . فيروى أن الفرائض كلها حكمها حكم النافلة ، وأنه اذا أحدث يتوضأ لها ولا يتيمم ، وهذا لا يقوله احد ، فينبغي تأويله على أحد شيئين إما أن يقال الفرائض كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة ، بل الوطء على رأى اذا تيممت الحائض ووطئها في وجهه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما أن يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدثت بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافلة ولا تيمم اى للنافلة والله تعالى اعلم .

(مسألة) محدث غمس يده في ماء كثير راكد غمسة واحدة هل يحصل له التلخيص



المندوب من غير ان يحرك يده ام لا بد أن يحرك يده في الماء مرتين .

(اجاب) ان كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحرك يده ام لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكانها وقفة ثلاث لحظات ، واما قول القاضى الحسين في الرأى انه اذا خضع الماء فيه ، وقول البغوى اذا حركه فيه يقوم مقام العدد فلم تبين لى صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه في الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنجى بحجر طويل يمر أجزاءه على المحل شيئاً فشيئاً لا يكفي ، بل لا بد من رعاية صورة العدد ، والقول بأن الخضعة تكفى بعيد جداً . وعبرة المذهب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فان الماء قبل الاتصال عن المحل لا ينبت له حكم فلا يحصل به العدد ، فان فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلاً ، ولكنه أيضاً بعيد لان الماء الرأى كد كله ماء واحد يتقوى بعضه ببعض فالوجه انه لا يتم غسله ما لم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء أو يأتى عليه ماء آخر حكمه غير حكم الماء الاول والله اعلم .

(مسألة) قول الفقهاء يأخذ لصماخيه ماءً جديداً ، هل أخذ الماء الجديد شرط لصحة مسح الصماخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بملك مسح وجهى الاذنين أجزاءه ، لان مامسح به الاذنين طهور ، وكذا مامسح به الرأس ثانياً . (اجاب) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

(مسألة) فى محدث غسل يده عن الفرض بغرفة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الاصابع ، فهل يحصل التثليث المنسوب برء الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا ، وهل يفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا ابتداءً غسل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفقونا مأجورين رحمكم الله .

(اجاب) نعمة الله برحمته وأسكنه أعلى غرفاته جنته : لا يحصل التثليث المنسوب بذلك ، ولا فرق بين أن يبتدىء من المرفق أو الاصابع . والله تعالى أعلم .

(مسألة) الهرة اذا أكلت فأرة وولفت فى ماء قليل فالصحيح أنها ان غابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والا فلا ، وهل هذا الحكم فى غير الهرة وفى الثوب اذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولاً ؟ وهل اذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

(الجواب) لا يمتدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات ، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استحباب طهارة مع ضرب من العقوب . فقوى . واذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتعمد العفو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عسر الاحتراز وهو علة العفو ، والمعظم انما صححو النجاسة اذا لم تنب وتصحيح الطهارة اذا غابت قال الرافعي انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا انه ليس مسنونا الى المعظم كما في شرح المذهب ؛ وقال الماوردي : ان الاصح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغي القطع بانه لا ينجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فاننا لم نتحقق حصولها في انقدر الباقي وإذا لبسه المصلي بطلت صلاته لاشتراط يقين الطهارة أو ظننها في الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق بعمه يغسله للنجاسة وبعضه يغسله للاشتباه ، فاذا غسل بعضه فالحقق المستحب وجوب الغسل باحدى العلتين لا العلة المعنية ، ووجوب الغسل يكفي في بطلان الصلاة ، ولا يفتى في تنجيس الماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة في فتوى سألتني بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

(مسألة) الشعر الذي على الفرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشعور طاهرة . وهذا لاشك عندي فيه ، لما روى مسلم رحمه الله في صحيحه عن ابي الخير مرشد بن عبد الله اليزني قال « رأيت على ابن وعلة السبئي ^(١) فروة فمسسته فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجمعون فيه الودك فقال ابن عباس : قد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره » فهذا نص في المسئلة ، وصحح ابن ابي عسرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عندهم معظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت ، ولا يطهر بالدباغ ، وهو خلاف الحديث والذي اختاره وأفتى به ما دل عليه الحديث . والله أعلم .

(فائدة) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهرى أن الجلد يحل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس ينجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القطان أن الزهومة التي فيه نجاسة فهو كثوب متنجس ، وهذا خلاف مذهب الزهرى ، فجعله اياه مثله ليس بحيد ، ونقل الرافعي ما في التتمة بدون كون الزهومة نجاسة ، وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحل الانتفاع به مطلقا وليس بحيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ،

(١) هو عبد الرحمن بن وعلة السبئي - بفتح السين والياء وكسر الهمزة - المصري

وهذا لما أوهمه كلام الرافعي ، وليس بحجيد ، وإنما يأتي ذلك على مذهب الزهري ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الأصحاب فيما إذا غمس الجنب بعض بدنه في ماء قليل ونوى إذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفي اغتسال المرأة والرجل ، وخطر لى فيه بخنان (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنباءة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فإن كان عن الجميع فاستعمال الماء في الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذا مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لا يكون مستعملاً في اغتراف المرأة فليحذر هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاعتراف ^(١) أن الماء المستعمل طهوراً كان كانت هذه القاعدة تقتضى العموم من القول والفعل والتقدير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أرفيها نقلاً ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت في الجمعة الثانية اغتسل لها تذكرت وأردت أن اغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، ففكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت ، إن نظرنا إلى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا إلى أنه عبادة مؤقتة وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن ^(٢) ، لاسيما إذا قلنا أنه يستحب للمسافر وغيره ممن لا يحضر الجمعة وأنه لاجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لاجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى ، وقد يقال : ولو قدر لاجل الاجتماع وإن فات فيقضى استدراكاً لأصل العبادة ، والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يحسب فيه خلاف ، وإنما النظر في الترجيح .

(فائدة) إن قال قائل ، فيما إذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس : إن الأصل في كل منهما الطهارة ويقين النجاسة انما هو في أحدهما فلا يعارض الأصل المستصحب

(١) روى الامام أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت له يا رسول الله انى كنت جنباً . فقال : ان الماء لا ينجب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة » .

(٢) الحق الذى لا شك فيه عند التحقيق ان غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .

في كل منها بعينه فبقى الوجه المقابل بأنه تهجم بغير اجتهاد . فجوابه ان الاصل في كل منها بعينه الطهارة يعارضه الاصل عدم وقوع النجاسة في الآخر ، فلتكن واقعة فيه وصار في كل منها بعينه أصلاً : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التي أشرنا اليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد ليمدفع به الثاني فينقرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الاصل الاول دال بنفسه والثاني دال بواسطة فالاول ارجح فيكتفى به بلا اجتهاد لكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليها على السواء حتى يرجح أحدهما باجتهاد . والله اعلم .

(فائدة) قاسوا الجنون على النوم في نقض الوضوء بعلّة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول في النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لانفس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس وهذا القياس ظهر لي ولم يظهر لي جوابه .

(فائدة) السكران اذا عومل معاملة الصالحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه . ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ، ويرد عليه انه منهى عن الصلاة لقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) .

(فائدة) قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) هل الضمير في « اغسلوا » للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالغسل وقت القيام أو الذين آمنوا القائلين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث ولاظهر الثاني . وهذه قاعدة شريفة ينبى عليها مباحث كثيرة ويشهد لاختيار الثاني قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلعت النساء فطلقوهن) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت : يا زيد إذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أولاً لا يكون مأوراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا نختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه خالتعلق إنما هو بفعله وقت الزوال وبالقائمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الأمر ولا يرد عليه أنا نختار في قوله إن طلعت الشمس فأنت طالق أن الإيقاع الآن والوقوع عند الطلوع لأننا لانعنى بالإيقاع إلا إيقاع مايقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من نقائص المباحث ولم أجده منقولاً لكن حركنى له قول الشافعى في الام « ان ظاهرها أن من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأ» فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضأوا اذا قاموا الى الصلاة فانظر ما أنفع تأمل كلام العلماء لاسيما امام العلماء وخطيبهم رحمه الله .
(قائدة فقهية) قال بعض الاصحاب ان من موجبات النسل تنجس البدن أو بعضه ونيته . وقال الرافعي لأن الاكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن النية جزء من الغسل وإلا لم ينعوا وأنا اقول ان النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب في تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما اذا تكشط الجلد الذي مسته النجاسة فانه لا يجب غسل مظهر مما لم تمتصه النجاسة . والنجابة واجبها غسل البدن حتى لو تكشط الجلد أو قطع عضو وجب غسل مظهره وكذا في الحدث فانهم ذلك فانه دقيق وبه يتبين أن لانية على البدن في غسل النجاسة اصلاً بخلاف غسل النجابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الامام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة الماهية والثاني هي قيد الاطلاق فالاول لا يقيد ، والثاني يقيد لا تقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ، والمظهر غير الطهور والنجس وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثاني وهو الماء المطلق لا ينقسم الى هذه الاقسام ، وانما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أجده فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمتنع بها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أو نحوه ، وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ، والمطلقة لا يصدق الا على السليمة ، ولا يجرى في العتق عن الكفارة الا رقبة سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والاكمل وحقيقته منقسمة اليهما ، واذا اطلق تقيد بالاكمل المتعارف بالرواج بين الناس ، ومنها الثمن والأجرة والصداق ونحوها من الاعراض المجمولة في الذمة تنقسم الى الحال والمؤجل واذا اطلقت انما تحمل على الحال فلاطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرها من

القربان وعند الاطلاق لا يدخل فيها الأب والابن لانهما أعلى من أن يطلق
فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية المزيد على بقية القربان فيقال
انهما أقرب الاقارب وأفعّل التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ما قلناه من تحقيق
معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما أقرب الاقارب ، وانما امتنع اطلاق
القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على
مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقيدهم
ايه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من اين . قلت قد أورد على ابني عبد الوهاب
ذلك وهو الذي حر كنى لما كتبت وأجبت باطلاق المتكلم فصار قيد في اللفظ
فان قلت من المعلوم انه ليس في اللفظ فهل نقولون أن ذلك قرينة حالية أو
لفظية . قلت هو قرينه وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن
المفوض بها والقرائن الحالية وهي منه صادرة من المتكلم عند كلامه . وذلك لان
الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ولكن
يتمين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضي اخبارك بقيام الناس
جميعهم ، فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاماً ولكن خرج عن اقتضاء
كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن لا فائدة قام الناس للاخبار بقيام
جميعهم شرطين أحدهما ان لا يبتدئه بما يخالفه . والثاني أن لا يختمه بما يخالفه ،
وله شرط ثالث ايضاً ، وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا اعتبار بكلام السامع
والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها . فان قلت : من
أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف في الافادة ؟ لان الواضع وضعه لذلك .
قلت : وضع الواضع له معناه أنه جملة مهيأة لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال
المتكلم له على الوجه الخصوص والمفيد في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة
الموضوعه لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده
أولاً « وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره أولاً ، هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام
الناس » أولاً . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداء
والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لان العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن
الكلام النفساني القديم بذات المتكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط
بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لا بد منه لانه شرط
والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط والعلم بعدم الابتداء او الختم بما
يخالفه لا يشترط لانهما مانعان والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم لان .

الأصل عدمه والمختار عندي أنه لا بد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يجعل سكوت المتكلم على كلامه كجزء من اللفظ فلذلك قلنا أنه من قبيل القرائن اللفظية. فان قلت هل يشبه هذا ما قاله الشافعي من قول سفيان في حديث وضع الجوائح^(١) وقول سفيان كان في الحديث شيء فنسيته ، وجعل الشافعي ذلك مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه ويفارقه من وجه ، وهو أن الحديث تحققتنا من قول سفيان : انه كان فيه شيء يقوى احتمال تغيير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ؛ اذا لم يتحقق ، نعم لو سمعنا كلام متكلم ، وفي آخره كلام خفي علينا فهذا نظيره ، فليس لنا أن نخبر عنه بما سمعناه ، ولا نشهد عليه به ، لان الكلام الخفي الذي التبس علينا قد يكون فيه تغيير الحكم فان قلت أستم تقولون ان « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟ قلت مجرد هذا القول اذا قبلناه فيه تسمح واذا انكرناه قد لا يحتمله من لم يحقق كلامنا والذي نقوله انه انما يدل بالشروط الثلاثة . فان قلت هل يلتفت هذا على ما قيل في حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له ؛ وهذه دلالة بالقوة . وأما الدلالة بالفعل فهي افادته المعنى الموضوع ، وهذا انما يكون بالشروط الثلاثة التي ذكرناها ؛ والأول وهو الذي بالقوة أيضا أخذ فيه هذا الاطلاق ، والاطلاق قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيد بالاطلاق بالشروط التي ذكرناها والدلالة قد تنسب الى اللفظ وهي افادته المعنى كما قلناه وقد تنسب الى المتكلم وهي افادته ذلك المعنى أيضا باللفظ ، وأما قول بعضهم : هي فهم المعنى فينبغي أن يحمل على أن مراده افهام المعنى ، فرجع الى ما قلناه . والفرق بين الفهم والافهام ظاهر فان الفهم صفة السامع والافهام صفة المتكلم . (١) روى مسلم عن جابر « أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد والنسائي وأبو داود بلفظ « أن النبي ﷺ وضع الجوائح » . في النهاية والجائحة هي الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة جائحة والجمع جوائح ، ومنه الحديث انه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح وفي رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا امر نذب واستحباب عند عامة الفقهاء لا أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم يوضع بقدر ماهلك وقال مالك يوضع في الثلث فصاعداً أي اذا كانت الجائحة دون الثلث فهو من مال المشتري وان كان أكثر من مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل الحجاز انتهى .

﴿ مسألة من مصر في شهر الحرم سنة خمس وخمسين وسبع مائة ﴾

مايقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين. الموفقين لهدياته لطاعته والمعانون بعنايته على مرضاته في رجل متوضىء ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لا يلتقط وضوءه على الصحيح ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتيمم وصلى تلك الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك الوضوء الأول الذى كان قبل الجنابة فهل له أن يصلى كل فريضة بذلك الوضوء وينزل التيمم منزلة الغسل أم يحتاج في كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن قول الشيخ محي الدين رحمه الله في كتاب الأذكار إن الجنب أو الحائض اذا لم يجد الماء وجاز لهما القراءة فان أحدنا بعد ذلك لم تحرم عليه القراءة كما لو اغتسل ثم أحدث فما الجواب عن ذلك أفوتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ اذا صلى الجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن يصلى فريضة أخرى حتى يتيمم تيمما آخر لأن التيمم لا يجمع بين فريضتين سواء أكان تيممه عن حدث أم جنابة بل يحتاج في كل صلاة مفروضة الى تيمم وأما قول الشيخ محي الدين رضى الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم في الجنابة يقوم مقام الغسل كما يقوم في الحدث مقام الوضوء وفي كلا الموضعين قيامه مقامهما في الإباحة لافي رفع الحدث ولا في رفع الجنابة ولم يقل الشيخ محي الدين انه يقوم مقام الغسل أو ينزل منزلة الغسل في كل شئ وإنما أراد انه ينزل التيمم منزلة الغسل في جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالغسل وان الحدث بعد ذلك لا يؤثر في إباحة التيمم القراءة كما لا يؤثر في إباحة الغسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الأذكار اشتراك وافتراق فان المستفتى عنه متوضىء يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ، والذي في الأذكار جنب لا يحرم عليه القرآن ولا اللبث في المسجد لتيممه ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحديثه فاشتراكا في إباحة القرآن وافترقا في أن المستفتى عنه يصلى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور في الأذكار ، وقد ذكر الجرجاني في الشافعى مسألة الأذكار من النوادر انه جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث في المسجد وقراءة القرآن وكذا ذكر في المعايبة انه ليس جنب لا يمنع من قراءة القرآن ولا



من اللبث في المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فإنه لا يمنع فيما يختص بالجنباء . ومنع فيما يختص بالحدث كما إذا اغتسل ثم أحدث . والصورة التي ذكرها المستفتي قد ترد على الجرجاني ولكن مقصوده يدخل في عمومه وذكر الجرجاني في الشافي إذا تيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يكفيه للوضوء وقلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض فيباح له النفل دون الفرض فإذا أراد أن يستبجح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين وضوء يبيح النفل دون الفرض ومحدث يصح تيممه للفرض دون النفل . وقد قال البغوي ونقله الشيخ محيي الدين عنه في الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم عن الجرح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لأن حكم التيمم باقٍ لأنه لم يصل به إلى الآن فرضاً قال وكذا الفرائض كلها معنى التي يقيم إذا تيمم الجنب لها ثم أحدث قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء إذا كانت مما تحتاج إلى الوضوء كالطواف ولا يلزم التيمم يبقى حكم إذا كان قد أدى به ذلك الفرض فإن كان قد أدى به فرضاً فلا يشك عاقل أنه لا بد من تيمم آخر لأنه قد عرف من موضع أنه لا يجمع بتيمم واحد بين فرضين . واعلم أن مسألة الأذكار إذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم وقبل القراءة لا إشكال فيها فلو كان قد قرأ القراءة الثانية هل تكون كالفريضة الثانية حتى يحتاج فيها إلى تيمم آخر أو لأنها كلها كالقرض الواحد وفي جمعه كل قراءة فرضاً يحتاج إلى إفراجه بتيمم لعسر ذلك لأن كل آية فرض في مكان يحتاج إلى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من القرآن وإن كان دون آية أو يحتاج إلى ضابط يضبط مقدار ما بعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة كلها شيء واحد والذي ينبغي أن يقال في هذا أن القراءة كالنوافل فيستبجح التيمم بها ما شاء وقد قال الجرجاني إذا تيمم الجنب استباح فعل الصلاة والسجود ومس المصحف وقراءة القرآن واللبث في المسجد يعني أن الصلاة فرض فإذا تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الأسباب المبيحة للتيمم استفاد جوازها وجواز كل ما ذكر معها لأنه كنوافل الصلاة وكذلك فيما يغلب ظن الوطء كالحائض لكن القاضي حسين قال : إذا تيممت لغشيان الزوج فهو كالتيمم للفرض لأن التمكين واجب عليها وقال مع ذلك إنما لها أن تصلي به فرضاً واحداً ولا يجب عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوي عنه واستشكله وهو معذور في استشكله، والمختار خلافه كما اثرنا إليه وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

﴿كتاب الصلاة﴾

﴿مسألة﴾ في قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) محبته صلى الله عليه وسلم لان يوجه الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم ولان العرب يعظمونها فيرجى اسلامهم بها وهم أكثر من بنى اسرائيل ولان الصلاة اليها أفضل من الصلاة الى بيت المقدس وينبغي الحرص على أداء المبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنبطتها وانما قلت إن التوجه للكعبة أفضل لان الزمن الذي أوجب الله فيه التوجه اليها أطول من الزمان الذي أوجب فيه التوجه الى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولانها ناسخة لبیت المقدس والناسخ أفضل من المسوخ وعلى هذا نقول صلاة المسلمين اليوم الى الكعبة أفضل من صلاتهم الى بيت المقدس حين كان التوجه اليها واجبا وان كان في وقته فاضلا واجبا وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقعه من الله تعالى بتحويله الى الكعبة بخلاف الاحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فان قلت اذا كان الحرص على التحويل الى الكعبة طلبا لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع الى مكة لان الصلاة فيها عندكم أفضل من الصلاة في المدينة ؟ . قلت : أما بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هي مثلها ويحصل لهم الاجر الذي كان يحصل بمكة لانهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما » ^(١) وهكذا نقول لو أن شخصا من المجاورين في مكة أو المدينة أخرج كرها كانت صلاته في غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فان قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الاقامة بها . قلت المهاجرون تحرم عليهم الاقامة بمكة أكثر من ثلاث لانهم تركوها لله تعالى وشيء ترك لله تعالى لا يرجع فيه فساكنوا في حكم المنوعين منها فكذلك يجري عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت في الميعاد . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : الحمد لله الذى من علينا برسوله وهذا

(١) الذى في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس للعجلونى « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخارى وأحمد وابن حبان عن أبى موسى رضى الله عنه » .

لاتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة
نحمده وهو الحمود على ما حبسكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له توحيداً تضمنحل عنده شبه التشبيه والتعطيل
وأشهد أن محمداً عبده الهادي الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه
بالرضوان وعمهم . وبعد فإن أهم امور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام
بها والمحافظة على ادائها وإقامة شعارها وفيها امور مجمع عليها لا مندوحة عن
الالتيان بها وأمر اختلف العلماء في وجوبها ، وطريق الرشاد في ذلك امران
إما ان يتجرى الخروج من الخلاف إن امكن وإما ان ينظر ماصح عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فإذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً سالحة داخله
في قوله تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) وان مما اجتمع
فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت
صلاته بلا خلاف فان ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام
الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ، وكفى بهذا ترجيحاً لمن يقصد الاحتياط
لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته
صحيحة أم باطلة في السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة في القراءة
خلف الامام في السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى في
السرية والجهرية ، وأما الآثار في تركها في السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد
الوقوف على آثار الصحابة والتابعين في ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف
الامام للبخاري ، ولو سلمنا صحة الآثار في تركها في السرية والجهرية
ومساواتها للآثار الأخرى فهي معارضة بها ، وحينئذ نرجع الى رسول
الله ﷺ الذي كان كلامه كله شفاء وهدي بأبي هو وأمي فما أحسن
ما قال ابن عباس رضي الله عنه « ليس أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا
ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة
من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه ،
ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضي وجوب قراءة الفاتحة خلف
الامام أما السنة فما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ
في صلاة الصبح فنقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون وراء إمامكم
قلنا نعم هذا يا رسول الله قال لا تعملوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم
يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذي والدارقطني والبيهقي وقال الترمذي حديث

حسن ، وقال الدارقطني اسناده حسن ، وقال الخطابي اسناده جيد لا مطمئن فيه ؛ وقال البيهقي صحيح . قلت : وغاية ما اعترض به المخالفون على هذا الحديث انه من رواية ابن اسحق وهو مدلس ، وجوابه من وجهين أحدهما أن الدارقطني والبيهقي رواياه باسنادهما عن ابن اسحق قال حدثني مكحول بهذا فذكره ؛ قال الدارقطني في اسناده : هذا اسناد حسن . الثاني أن البخاري في كتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن حرام بن حكيم ومكحول ، فهذا اسناد صحيح الى مكحول ليس فيه ابن اسحق بالسكاية ولا من فيه مطمئن ، ولفظ حديثه عن أبي ربيعة عن عبادة صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن فقال « لا يقرآن أحدكم اذا جهرت بالقراءة إلا بأمر القرآن » وهذا نص صريح وهو والذي قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجهرية واذا ثبت ذلك في الجهرية فالسرية أولى . ومنها تصريحه بأنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها وهو يدل في هذا السياق على القطع بدخول المأموم في ذلك ومنها أن جميع أدلة المخالفين اذا دلت عمومات ليس فيها قط نص خاص ان المأموم يترك الفاتحة في جميع الركعة بل هي عامة في المقروء في محله وأدلتنا خاصة فيجمع بينها ويجعل المراد أنه لا يقرأ ما زاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى « واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأذنتوا » وقوله صلى الله عليه وسلم « واذا قرأ فاذنتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا فان للإمام سككات اذا أمكن المأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى ليجمع بين الاستماع والقراءة جمعا بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير انهم قد أحدثوا ما لم يكن يصنعونه يعني من ترك هذه السككات فان تهيأ له ذلك وكان للإمام سكوت فلا يعارض وان لم يتنق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضا فاننا اتفقنا على أن الأمر بالفاتحة في الصلوات للوجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس في رتبة فلو تحقق التعارض لسكان تقديم ما اتفق على وجوبه أولى ، وهذا مع أن العلماء اختلفوا في تفسيرها فقال جماعة انهم كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنع من كلام الأدميين لامن قراءة القرآن ، وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن أيضا ، وتهويل المخالف بما قيل من الاجماع على انها نزلت في الصلاة إن صح لا ينافي ذلك ، ولولمنا أن المراد الأمر بالانصات عند القراءة فهو عام يحمل على

الرائد عن الفاتحة جماعاً بين الأدلة وايضاً فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لا فرق فيه بين الامام والمأموم فسكناً لا يتحمل الامام قياماً ولا قعوداً ولا ركوعاً ولا سجوداً ولا غيرها من واجبات الصلاة فكذا لا يتحمل الفاتحة فاذا صح قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلا قلن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على أن المراد الاتيان بها في كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموماً أو غيره . ومن الدليل على تعيين الفاتحة في الركعة ما رواه البخاري في كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبد الله بن سويد عن عياض عن بكير بن عبد الله عن علي بن يحيى عن أبي السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى رجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فصلى فلما قضى صلاته قال له النبي صلى الله عليه وسلم «ارجع فصل» ثلاثاً قال خاف له لقد اجتمعت فقال «ابدأ فذكر محمد الله وتقرأ أم القرآن ثم ركع بطمئن صلبك فلما انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها في كل ركعة فانما إنما تكلم الآن في قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبي بكر الذي أتى والنبي صلى الله عليه وسلم راكعاً وأحرم وركع دون الصف فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم «زادك الله حرصاً ولا تعد» فان قوله لا تعد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثاني فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال علي بن المديني ثم البخاري انما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين لم يسروا القراءة خلف الامام فأما من رأى القراءة فان أبا هريرة قال اقرأ بها في نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبي سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأمر القرآن ، ومن ذهب الى أنها لا تسقط عن المسبوق ويحتاج الى أن يأتي بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذي أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضبعي وكلاهما من أصحابنا ، وكانها جمعا بذلك بين الدليل المقتضى لوجوب الفاتحة في كل ركعة وبين قوله فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتكموا وهو أقوى المداهب دليلاً ، وجهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق اذا أدرك الركوع ويعتد له بتلك الركعة وكانهم حملوا قوله «لا تعد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التبريز عندهم فان صح ذلك مع ما ورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم في كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وإن لم يصح اتجه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم في غير هذه الحالة لامية فيها . واعلم أن مامن أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الإمام في السرية والجهرية معا إلا اختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى أن ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله طائفا أنه لم يختلف عليه في ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت في هذا الموضع الآثار في ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركتها لما اشترت إليه أولا من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الواجحة والخروج من اختلاف العلماء ، وغاية ما في الباب إذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروها عند بعضهم مع صحتها عند جميعهم ، وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحبا عند بعضهم وحراما مبطلا عند الباقيين ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وإن ذلك هو الحق الذي لا معارض له أو يساويه أويديانه لمن أنصف واستعمل الأدلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه ويوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نياتنا ويرزقنا حسن الخاتمة في خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في دار كرامته ومن يحبه . كسبه على بن عبد الكافي السبكي في يوم السبت ثالث عشر جمادى الأولى سنة خمس وعشرين وسبع مائة بمنزلنا بالمقسم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

فائدة قال الغزالي في نية الصلاة هي بالشروط أشبه . وهذا ليس بتصريحا بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ، واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له في نظر الشرع في العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد النأوى والثاني الذي ينشأ عن ذلك القصد فذلك الأمر الناشئ الذي يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقعا على وجه الامتنال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن قصد النأوى إلى ذلك خارج لأن القصد إلى الشيء عين الشيء فمن هنا أشبه الشرط ولهذا اشتبه الأمر في كونها ركناً أو شرطا وصح أن يقال هي ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوى له المصاحب له من أوله إلى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد القائم بذات النأوى فهي أمران أحدهما قائم بذات النأوى

صفة للفعل فالاول شرط والثاني ركن ولا نعتقد أن النواى يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوباً للرب وذلك الفعل يستسب من ذلك الوصف صفة ينصبغ بها كما ينصبغ الثوب فالثوب المصبوغ صبغه جزء منه والصبغ الذى هو فعل الفاعل خارج عنه وشرطه فيه كتملك العبادة . وتأمل اذا قلت قلت اجلالاً لك كيف صار القيام مكتسباً صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأمر القيام ويقوم بالاجلال وأشبهه بربه الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد فى ما كنفخ الروح فى البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالجه شك فى أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخله فى ماهية العبادة التى هى مجموع الفعل المنوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فأريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحسكية حاصلة فى جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالاً الاجلال مقارن دائماً معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية فى التمثل فهو من جهة بعرجة وهو معه كالفاعل والمفعول اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت فى يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة عن العلة فى النهى عن قراءة القرآن فى الركوع والسجود . فقلت الصلاة تشتمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلى وجهت وجهى ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة فى نفسها والقيام ليس عبادة لمجرده لأنه معتاد بل قصد التوجه وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركع خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عبادة لا تدخل عليها عبادة والدعاء الذى فيه إنما هو تحقق لمعناه لقوله لك ركعت الى آخره ، والسجود كذلك وهو أ كمل خضوعاً والدعاء الذى فيه من قوله سجد وجهى تحقق لمعناه . فهذه العبادات الثلاث القراءة والركوع والسجود هى مقاصد الصلاة التى هى كلها توجه محض فلم تفرغ ختمت بالشهد فى القعود الذى هو كالقيام فى كون كل منهما معتاداً ليست هيئاته من هيئات العبادة فجعل فيه الثناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كأن المصلى كان متجرداً عن هذا العالم مقبلاً على الله سبحانه بكلية فبعد ما قارب العود الى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباد الله الصالحين ثم ختم بالسلام لان الغائب اذا قدم سلم فلما كان غالباً فى الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عندهم من الملائكة والجن والانس .

﴿ استفتاء الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلغهم الله من فضله وكرمه أمانهم قد أشتدت

رغبتهم في السلام على مسائل من بعض السادات الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين فإن حسن برأى مولانا قاضى القضاة أسبغ الله عليه نعمه ورافد لديه فضله وكرمه ان يحببهم عنا فينتفعوا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أذعيتهم الصالحة له ولذريته فليشرف بخطه الكريم في ورقة مستقلة بالسلام على خمس مسائل: (احداها) أن من قال منلا إن نحو سبحان الله ثلاثا وثلاثين والحمد لله ثلاثا وثلاثين والله أكبر ثلاثا وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الأجمال لما في التفصيل من الرسوم والبسط الشارح للصدر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسيح أحد عشر معنى فيلمح واحداً منها في ثلاث ثم آخر في ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أى عن تجدد الاجسام وتقديرها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن تحيز الأجسام وتماثلها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن اضطراب الاعراض وعدم استقلالها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن أن يكون له ضد ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص أو آفة ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يخلو عن صفة كمال ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون في صفاته نقص تصوراً ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون في ملكه نقص ما ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون لسنته في الدنيا والآخرة تبديلاً ثلاثاً، وكذلك الحامد فيلمح صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثاً ثم يلمح أجل النعم وهو خالق العقل فيحمد ثلاثاً ثم يلمح آلات العقل المركبة في البدن فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالسواء وكواكبها وشمسها وقمرها فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه من السفليات كالأرض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثاً ثم يلمح ممة الله في نصب الاشياء دالة عليه سبحانه في الاعتناء بتبنييه على ذلك يستتب منزلة فيحمد ثلاثاً ثم في جمل بشر من جنس ما ألفه يلقي اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثاً ثم في تنوير قلبه لفهم ذلك وإيقاظه له فيحمد ثلاثاً ثم في توفيقه لامتنال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثاً ثم في صيرورته حنيفاً ممناً آمن لا يحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثاً، وكذلك المكبر يلمح معنى انه سبحانه أكبر من ان يدرك او يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثاً ثم يلمح ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن ان يابق به ذلك ثلاثاً ثم يلمح جميل ستره فيكبر ثلاثاً ثم عجيب حكمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لا حول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يتعجب من الممه كيف لا يتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه وانتقامه آخراً فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عباده سبحانه



فيكبر ثلاثاً ثم من عفوهِ تارة وإن لم يقع نوبة فيكبر ثلاثاً. هل قوله صحيح أم لا وهل تمثيله جيد أم لا وهل منال غيره أجود منه فيذكر مسأولاً .
 (الثانية) ان إماماً يحرم بالفرض فيحرم خلفه جماعة ثم انه شك في انه أتى بالنية كاملة أو أخل ببعض ما يجب فيها فبطلت صلاته والتفت الى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الامام فأحرموا فقال شخص منهم صحيحة فلا يجوز تبطيلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمرهم بذلك يكون حراماً ولكن الأولى في مثل هذا أن يحدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وبتقدير صحته فهم غير عالين بالحال فنية اقتدائهم الأولى هل تكشفهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تجب في أعمالهم أو لا ؟ .
 (الثالثة) ان البر لا توجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المغشوشة معلوم أمرها في الرواج فهل يكون ذلك مسوغاً للمعاوضة لانه اذا ضاق الامر اتسع أو يحمل على ما صححوه من عدم الجواز مطلقاً . (الرابعة) ان النحل يباع بالكوارة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع في مبيعات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة الى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحاً أو لا وعسل الناس كله حلالاً . (الخامسة) ان المتعبد بمذهب الشافعي مثلاً هل يحل له أن يقلد في بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب انه بعد العمل لا يجوز اتفاقاً والمانع من تتسع الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله ﴿ انجاب ﴾ تنمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التي سألت عنها ساداتي القراء فمعنا الله بهم ورضى عنهم فأما (المسألة الأولى) في الذكر فالذي يظهر لي فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعني تفصيل الصفات التي يسبح عنها والتي يحمد عليها وما يكبر عنه لاني وجدت التسبيح والتحميد والتكبير في جميع المواضع التي وردت في القرآن والسنة كذلك مطلقاً إلا في قوله (عما يصفون) و (عما يشركون) و (أن يكون له ولد) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأذل من أن تحضر في القلب مع الرب وانما تستحضر على وجه كلى لضرورة التسبيح عنها وقد لا يحتاج لاستحضارها لاستغراق القلب في عظمة الرب وتعاليه وجلاله فلا يلتفت الى تلك النقائص البتة وانظر الى السنة لما فصلت في قوله سبحانه الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نل على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الاربعة التي فيه من كثرة افراذه لان عدد الخلق فيما كان ويكون لا يتناهى وكبير مقداره لأن العرش أكبر المخلوقات وإذا أخذ بما فيه من المخلوقات التي كانت وستكون لا تتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا نفاذ لأن كلمات الله تعالى لا تقاد لها ولم يتعرض للنقائص التي يسبغ عنها مستحقراً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو تخطر عند مشاهدة السكالم والشيخ في تربية المرید يريد أن يجذبه من الاعيار الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الالهية مهما أمكنه فكيف يشغله عن الفضائل بالذائل ويسكن في تحقيق المقصود محاربة ما ألغى منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذي يظهر للعبد الضعيف في ذلك ومع ذلك فلكل قلب فتح تشرق منه أنواره وتتجلى به أسنانه فمن وجد ذلك في شيء فليلزمه الى أن يترقى الى ما هو أكمل منه، وأجل الاذكار اذ كان القرآن فينبغي لنا أن نتأسى بها ولم يجس فيهما المسيح عنها الا في نحو ما ذكرناه، ولم يجس فيهما في الحمد على كذا ولا في التكبير على كذا بل أصلق لتناول الجميع. وإما (المسألة الثانية) فإذا شك في النية فإن لم يطل زمان الشك ولا أتى بركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فرضاً وان طال أو أتى بركن بطلت صلاته، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت في نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الأرجح هنا عند عدم التذكر، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعقدت جماعة وعلى التقدير الثاني تكون صلاتهم انعقدت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هي في جماعة أو فرادى وجهان عندنا حكاهما صاحب التتمة أقربهما الى ظاهر المنقول عن الشافعي انها جماعة وأقواهما عندي انها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة رضى الله عنه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبير ثم أشار اليهم فكنوا ثم انطلق فاغتسل وكان رأسه يقطر ماءً فصلى بهم فلما انصرف قل اني خرجت اليكم جنباً واني نسيت حين قمت الى الصلاة. وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في

مصلاه انتظارناه أن يكبر فنصرف وقال على مكانكم فكشنا على هيبتنا حتى خرج الينا تنطف رأسه ماء وقد اغتسل هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلي خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والرواية استند في صحتها الى الحديث وقد تبين انه ضعيف فالقول بعدم الاعادة ينفي أن يؤخذ من دليل آخر وذلك الدليل لا يستمر في الجماعة لان حقيقة الجماعة امام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا امام نعم ان قيل يحصل لهم أجر لقصدهم فنعم اذا عرف ذلك فهو لاء المأمومون قد انعقدت صلاتهم عند الشافعي ولم تنعقد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية انهم لا يجوز لهم الخروج من الفرض في أول الوقت فلم يكن لهؤلاء خروج عند الشافعي فالامام ان جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالظاهر أن لا تحصل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صحت على ما اخترناه في الصلاة خلف المحدث وتسكيره الثاني لم يعلموا به حتى ينشئوا نية اقتداء فتفتوهم الجماعة الا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلي خلف المحدث فيكفي ذلك ان جعل الامام باحرامه ثانيا كالخليفة وفيه فقه أيضاً لان الخليفة تابع والامام باحرامه ليس تابعا لنفسه ولا إمامته مبنية على امامة منعقدة حتى يجعل المأمومون حائزين عليها بل هو امام جديد ظنوه إماما فمن هذا البظر نتوقف في حصول الجماعة لهم أيضا ويتبين بهذا أنه لا يقال الاولى له أن يكبر سرأ وان كبر بحيث يسمعون ولم يرشدهم الى ما يفعلون فقد يتخططون لان فيهم عوام لا يعرفون الاحكام وإن أرشدهم قبل تسكيره الا انهم ينشئون نية الاقتداء بعد تسكيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف في نية الاقتداء في أثناء الصلاة فالخامس على كل تقدير ان هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطله والشافعي يقول صحيحة وعنده خلاف أيضا في انشاء القدوة وفي أثناء الصلاة وفي كونها جماعة أو فرادى ، وان أخرجوا أنفسهم من الصلاة ثم أحرموا كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخروج مختلفا في تحريره فاذا فعلوا ذلك تقليدا لمن يقول ببطالان الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه الاكمل المجمع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزا وأن يكون من أحسن التقليد الذي لم يقصد به الترخيص بل الاحتياط وهذا تبين أن أمر هذا الامام لهم بتبطل نيتهم ليس حراما مجمعا عليه ولا عندي اذا قصد به ما قلته بل هو الاولى ويؤجر عليه ان شاء الله إذا لم يغفل عن التقليد الذي أشرت اليه وإن

قصد الحق في الجملة ولم يحضر في قلبه التقلب أرجو له ذلك ان شاء الله تعالى .
 وأما (المسألة الثالثة) فالمختار عندى جواز القرض على هذه الدراهم المغشوشة .
 وأما (المسألة الرابعة) فبيع النحل في السكواة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل
 رؤيته يخرج على قولى ببيع الغائب وبيع ما فيها من عسل وشمع بعد رؤيته صحيح
 وقبلها يخرج على قولى ببيع الغائب ، وبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم في
 مثل هذا للفقيه لا بأس به لثلاثة أمور (أحدها) إنه قول أكثر العلماء (والثاني)
 ان الدليل بعضده (والثالث) احتياج غالب الناس اليه في أكثر الامور التي
 يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالامر في ذلك خفيف ان شاء الله تعالى
 والامور اذا ضاقت اتسعت ولا يكلف عموم الناس بما يكلف به الفقيه
 الحاذق التحرير . واما (المسألة الخامسة) فلمتعمد بمذهب الشافعى أو غيره من
 الأئمة إذا اراد ان يقلد غيره في مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب
 حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسألة فيجوز اتباعه للرأى في ظنه ،
 الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه أولا يعتقد رجحانا اصلا ولكن في كلا
 الامرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان اصلا
 بقصد تقليده احتياطاً لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا ،
 وهذا كالحيلة اذا قصد بها الخلاص من الربا كبيع الجمع بالدراهم
 وشراء الخبيث بها فليس بمحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير
 هذا الوجه حيث نحكم بكرهاتها . (السادسة) أن يقصد بتقليده الرخصة
 فيما هو محتاج اليه لحاجة حافة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز أيضاً الا أن
 يعتقد رجحان امامه ويعتقد تقليد الأعم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز .
 (الرابعة) أن لا ندعوه الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الترخص من
 غير أن يغلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متببع لهواه لا للدين .
 (الخامسة) أن يكسر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما قلناه
 وزيادة خشه . (السادسة) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة متمتعة بالاجماع
 فيمتنع . (السابعة) أن يعمل بتقليده الاول للحنفى يدعى بشفعة الجوار
 فيأخذها بمذهب أبى حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعى فيمتنع
 منها فيمتنع لتحقيق خطائه إما في الاول وإما في الثانى وهو شخص واحد
 مكلف . وهذا التفصيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ماضى لنا ، وقول
 الشيخ سيف الدين الأمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات خلاف العمل أيضاً ، وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته ولكن وجه ماقلناه انه بالتزامه مذهب امام يكلف به ما لم يظهر له غيره ، والعامى لا يظهر له بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى امارة ، هذا وجه ماقلناه الآمدى وابن الحاجب ولا بأس به لى ارى تنزيهه على الصورة التى ذكرتها ونزيد الامتناع على ما صرحنا فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولاً بالمنقول وتحقيقه قد يشهد له والله اعلم . ومما يبين لك ذلك أن التقليد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة ليعمل كالشافعى يقلد في أن النكاح بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه في الوتر هو الفعل وفي النكاح بلا ولى الترك وكلاهما لا ينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيهما مانع من التقليد وان كان بالعكس بأن كان يعتقد الاباحة فقلد في الوجوب أو التحريم فالقول بالمنع أبعد وليس في العامى الا هذه الأقسام نعم المفتى على مذهب اذا أفتى بكون الشيء واجباً أو مباحاً أو حراماً على مذهبه حيث يجوز للمقلد الافتاء بحسن أن يقلد ليس له أن يقلد غيره ويفتى بخلافه لأنه حينئذ محض تشبه المذهب الا أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ما قدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن القسم انه أفتى ولده في نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكيفارته يعين ، وقال له ان عدت لم أفتك الا بقول مالك يعنى بالوفاء على انا ان حملنا قول ابن القسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة والمقلد لا يمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية ، وأما بالنسبة فلا والله اعلم . اجاب بذلك رضى الله عنه في العشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ست واربعمائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿ مسألة ﴾ في رجل أخرج صلاة فرضاً لا تجمع عن وقتها علماً ذاكرّاً بنية أن يقضيها في وقت آخر فهل يقول احدهم الاثمة بكفره ام لا أفتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لا يقتل ما لم يطلب منه فيمتنع وقد اختلفوا في قتله هل هو حد أو كفر فيلزم بذلك قول بكفره والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ تفقهت فيها ولم أجد ما منقولاً الكافر إن جن قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم إن المرتد تقضى الصلوات له في حال الجنون وينشا من هذا أن من ولد كافراً ولا أقول كافراً بل بين كافرين بحيث حكم له بالذم الظاهر وجن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعادنا الله منها والله أعلم . كتبته ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعمائة بالعادية .

﴿مسألة﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم يتذكر أو الحاكم إذا أخبره عن حكمه أو الشاهد إذا أخبره كذلك فالذى يظهر في الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحاكم والمصلى ففيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلوم المستفاد عن التواتر أن الاول بلا واسطة فهو كالشئ المشاهد والثاني بواسطة الخبر فالمعلوم غيب وقوله صلى الله عليه وسلم « ولين علي ما استيقن » محتمل لأن يراد به الاول أو كلاهما والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وعورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعي وحكم المكاتب والمديرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النووي في الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتب أو مستولدة أو مديرة أو بعضها رقيق فثلاثة اوجه اصحابها عورتها كمورة الرجل والثاني كمورة الحرة الا رأسها فانه ليس بعورة والثالث ما ينكشف في حال خدمتها ونصرفها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بعورة وما عداه عورة وسبقهما الى ذلك الروايات فقال في الحلية حكم ام الولد والمكاتب والمديرة والمعتق نصفها كحكم الامة في العورة وكذا المتولى قال من نصفها حرو ونصفها رقيق في السترة حكم الارقاء لان وجوب ستر الرأس من امارات الحرية وعلامات الكمال وهي باقية على حكم الرق في احكام الكمال بدليل انه لا يثبت لمن بعضه رقيق الولايات والشهادات والموارث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حرة بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن عسرون في الانتصار ومن بعضها حرة بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما في ذلك من الاحتياط في الاحكام وقال الشاشي في الحلية ومن نصفها حرو ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

﴿باب استقبال القبلة﴾

﴿مسألة في التيامن والتيامر في القبلة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتتر فيه مطمن فلا اجتهد له مع وجدان ذلك فانه في حكم اليقين ولو ازداد بصره إن تيامن بالاجتهاد

قليلًا أو تياسر فظاهر المذهب أنه يسوغ ذلك . وصمعت شيخى حكى فيه
وجها أنه لا يجوز كما ذكرناه في مسكة والمدينة . ومن قال يتيامن أو يتياسر
يلزمه أن يقول حق على من يرجع إلى بصره إذا دخل إلى بلدة أن يجتهد في صواب
القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا إن ارتكبه مرتكب ففيه
تمد ظاهر والعلم عند الله وتفصيل القول في التيامن والتياسر مع اعتقاد اتحاد
الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال
به من جهة أن القادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد المحارب المنصوبة
في البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين
التقليد هنا والتقليد في غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا يسكلف الاجتهاد وهذا
مالم يجتهد أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظناً فلا يسوغ التقليد أصلاً
وقول الامام في صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن ما أحسنه فانه
يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً
عليه وأن لا يشتهر فيه مطعن فإذا جئنا إلى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو
اشتهر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ، ثم قل امام الحرمين في ذكر
أدلة القبلة وقد ألف ذوو البصائر فيه كتباً فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت
فهذا امام الحرمين ومحل من علوم الشريعة قد علم يحيل في أدلة القبلة على كتب
أهلها فلا يستحيى من ينكر الرجوع إليها بجهله وعدم اشتغاله وظنه أنه من
أهل الفقه وأن الفقه يخالفها وما يستحيى على من الانكار على العالمين بعلوم
الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم وأما يستحيى الفريقان من
الكلام فيما لم يحيطوا بعلمه ومن نسبتهم إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه
صلى في هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب إلى هذه المدينة فضلاع عن مسجدها
وإنما وصل إلى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبى عبيدة وخالد بن
الوليد ويزيد بن أبى سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها في مرا كزهم خارجها
يصلون هناك وبعد فتحها الله أعلم أين كانوا وهل اتفق لهم صلاة في مسجدها
أو كانوا يصلون في مضاربهم وإن كانوا صلوا إلى الجدار على الاستقامة أو تياسروا
قليلًا وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقدوة بعدهم إلى اليوم منهم من
يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه في استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم
من يرى الواجب العين ولا يدري ما كان يصنع هل مال قليلاً وليس ذلك مما
يجب نقله حتى يستدل بعدم نقله على عدمه فنترك الأدلة المحققة وكلام العلماء

في ذلك المحرر هذه الأمور تحقيق بأن لا يعبأ به والله أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين بعد ذلك أن مطلوب المجتهد جهة السكعة أو عينها وقال لعل الغرض ما ذكره العراقيون أن في تصور درك العين الخطأ وفي الجهة وجهين أحدهما يتصور كالجبهتين والثاني لا فان قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والا فهو المعبر عنه بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات السكعة أوجهات شخص المصلي في موقفه أربع فقد بعد عن التحصيل وكل ميل بفرض في موقف الانسان فهو انتقال من جهة الى جهة ؛ فالوجه عندي أن يقال من اقترب في المسجد الحرام يصير منحرفاً عنها بأدنى ميل وفي أخريات المسجد يختلف اسم الاستقبال فالصواب في البعد الذي لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال هو المسمى بالجهة والذي يقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزئي الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين أحدهما كالواقف في أخريات المسجد ؛ . الثاني نعم لأن الذي في أخريات المسجد قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أورده من كلام الامام رحمه الله . وقال الرافعي رحمه الله في الواقف في المسجد الحرام لو استطال الصف ولم يستديروا فصلاة الخارجين عن محاذة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا في أخريات المسجد صحت صلاتهم لأن المتبع اسم الاستقبال وهو يختلف بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعداً ازدادوا له محاذة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف في المدينة ينزل محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه منزلة السكعة لا يجوز العدول عنها الى جهة أخرى بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التي صلى اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك المحارب في بلاد المسلمين وفي الطريق التي هي حاذيهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد في الجهة فهل يجوز الاجتهاد في التيامن أو التياسر ؟ أما في محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما في سائر البلاد فعلى وجهين أصحهما - ولم يذكر الا كثرون سواء - يجوز ويقال ان ابن المبارك بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وجعل الروياني قبلة الكوفة يقينا ولم يجعل قبلة البصرة يقينا ، وقضيته جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في البصرة دون الكوفة ، وعن ابن يونس القزويني مثله لأن عليا صلى في الكوفة مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبلة البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب في قول علي أقرب وقال في سائر البلاد وجهين أحدهما جواز الاجتهاد فيها . قال الرافعي وهذا ان عني به الاجتهاد في الجهة فبعيد بل الذي قطع به معظم الاصحاب منع ذلك في جميع البلاد في المحاريب المتفق عليها بين أهلها وان عني في التيامن والتياسر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الروائي فبعيد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا اليها فان كان ذلك فيما يفيد اليقين وجب استوائهما فيه وان لم يفد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعي رحمه الله وهو يقتضي ان الصحيح جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في الكوفة والبصرة ، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها ولم يدخل دمشق مثل علي فلو سلمت قبلة دمشق عن الكلام لكان الاصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتياسر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء ما برحوا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التياسر فيها وقول الرافعي في المحاريب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذي تقدم في كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم يتفق عليه . سمعت قاضي القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطفانيين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ما أردت نقله من كلام الرافعي وما ألحق به وهو انما ذكر الخلاف في جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر حيث تكون المحاريب متفقا عليها غير مطعون^(١) فيها أما ما ليس كذلك فينبغي أن يقال يجوز الاجتهاد فيها في التيامن والتياسر قطعا بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التعبد باعتمادها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجوب العين أما المستنفون بالجهة فقد يقال عندهم لا حاجة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لا يجوز طلباً للأسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعي ومقتضاه تصريحاً وتلويحاً وعمدة المذهب فن الذي يقول سواء والله أعلم . وقال ابن أبي عصرون وإن تبين الخطأ في الجهة التي صلى إليها لزمته الاعادة في أصح القولين خلافاً لمالك وأبي حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القبلة عن يمينها أو شمالها لم يقدح ذلك في صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعاً . قلت : وهذا التعليل الذي قاله هو المعتمد ولولاه لتوجه عليه في حكمه اعتراض فانه متى تبين الخطأ لزمته الاعادة عندنا في الأصح سواء كان في الجهة أو في التيامن والتياسر

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما في الجهة فيمكن فكان
اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكمين والله أعلم . وقال صاحب التتمة :
إذا كان في بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد في
التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين في الدلالة ويعمل على موجبها
وقال ابن الصباغ في الشامل الغائب عن البيت نص الشافعي وظاهر ما نقله المزني
طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعي ومن أصحابنا من ذهب إلى
مأقوله المزني واليه ذهب أصحاب أبي حنيفة إلا الجرجاني فإنه قال فرضه العين
انتهى كلام ابن الصباغ ولنسكتف عما حكيناه . والغرض أن محاريب المسلمين يجوز
الصلاة اليها من غير اجتهاد إذا كانت في بلد أو قرية ولم يطعن فيها لأن الظاهر
أنها إنما نصبت بمسند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك إلا لصحته عندهم
فيجوز اعتمادها ووقع في كلام الأصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن
يقول به لأنهم موضوعوا بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حينئذ
صادق عليه فلا جرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضع ذلك المحراب مجتهد ونحن في صلاتنا إلى
ذلك المحراب نمجتهد ونقول ونحن في صلاتنا إلى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا
مقلدون له في ذلك ويحتمل أن يقال إن هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص
على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فناخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر
يرجع إليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان في المحاريب ولم
أرهما منقولين لكن قلمتهما تفقهاً يظهر أثرهما في العارف بأدلة القبلة هل يجوز له
الاجتهاد فيها أولا إن قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وإن قلنا بمنزلة
التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لأن المجتهد لا يقلد المجتهد والظاهر
التوسط وهو أن يقال إنه في الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على أنه لا يجوز
الاجتهاد في الجهة ، ولا نقول إنه بمنزلة الخبر من كل وجه لانا نعلم أن
الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فلاحسن أن يجعل المنع من الاجتهاد معللاً بتزويل
ذلك منزلة الإجماع والاجماع قد يسند إلى الاجتهاد وإذا تقرر الإجماع وجب
اتباعه وحرمت مخالفته وهذا إنما يكون في بلد تصح دعوى الإجماع فيه وذلك
يفتقر إلى طول زمان وتكرر عناء إليه . هذا في الجهة أما التيامن والتياسر فأمرهما
خفي فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الإجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على
الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على العارف بالأدلة كما في سائر الأحكام ويحتمل
أن يقال بالجواز بدون الوجوب لانا نعلم من سير السلف الرخصة في ذلك .

إذا عرفت هذا فانا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محارِب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبله جامع الحاكم وجامع الأزهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبله جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التياسر فيها وكذا لك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بنى أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف إلى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي إلى كتابتي هذه الأوراق لأنه لما علم كثرة انحراف قبائمه تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبلية المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفقهة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبله جامع بنى أمية ظناً منه أن قبله جامع بنى أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته لأنها على ما زعم صلى إليها الصحابة فمن بعدهم . والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ما قدمنا من كلام الفقهاء في التيامن والتياسر ولم يستثنوا جامع بنى أمية في ذلك بل كلامهم يشملهم ويتقضى أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامن والتياسر . (الثاني) ما قدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلته منحرفة وهذا يقتضى أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أولاً وجهان . (الثالث) إن الواجب في القبلة إن كان الجهة والتياسر لا يخرج عن الجهة والتياسر جائز ههنا فيكون الذي دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب العين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التياسر فمن يقول الواجب الجهة يجوز التياسر قطعاً ومن يقول بأن الواجب العين ويسلم أدلة هذا العلم يوافقهما متفقان على الجواز ومختلفان في المحراب الأصلي فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه . ومن يقول بأن الواجب العين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت إليه لاعتبار بقوله . (الرابع) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لإقامة القبلة على الحق فاذا هدم وجعل على القبلة التي يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعاب بقوله فمن يقول إن الواجب العين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبله جامع بنى أمية كان على خلاف ما دل عليه العلم ولا يجوز تضييع أموال الناس ووضع محراب نعتقد نحن أنه على غير الصواب . (الخامس) إن جامع بنى أمية لم يبن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فمن أين لنا أن بنائه على السكبة ولما فتح

الصحابة دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا في شغل شاغل من الجهاد في سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر في ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت في مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون العين أو يعتقد وجوب العين ونيتة المخالفة وتيامر قليلاً وليس ذلك ما يجب نقله أو غير ذلك فصاروا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسم الأولان لم يخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابي والاختلاف بين العلماء في الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال في العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وإن لا يحتج بما نجد من المحارب فحرب جامع جراح بناء الملك الأشرف فكان رجلاً مشكوراً في زمانه علماً وفقهاً وقضاً فلو قال قائل إنهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هي الصحيحة أن لم يرجع إلى هذا العلم ما يكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

﴿ باب صلاة التطوع ﴾

﴿ اشراق المصابيح في صلاة التراويح ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام رحمه الله : مصنفات في صلاة التراويح أكبرها ضوء المصابيح في مجلد كبير والثاني مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ، ورضى الله عن أصحابه والتابعين وجميع المسلمين . وبعد فهذا مختصر يسمى باشراف المصابيح في صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : (الاول) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر البويطى الوتر سنة وركعتا الوتر سنة والعيدان والاستسقاء والكسوف سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء ، قال والكسوف والاستسقاء والعيدان أوكد وقيام رمضان في معناها في التأكيد . وقال أبو على الطبري في الايضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ، وقال البندنجي في الذخيرة اما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالي في الاحياء سنة مؤكدة وإن كانت دون العيدان . وقال الحلبي دلت صلاته يعني النبي صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام في شهر رمضان يتأكد حتى يداني الفرائض . وقال ابن



التلمساني في شرح التنبيه قيام رمضان سنة مؤكدة. وفي نهاية الاختصار المنسوب
إلى النووي رحمه الله ويؤكد الضحي والتجديد والتراويح . وعند القاضي أبي
الطيب وجماعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا ان ماسنت له الجماعة أكد مما
لم تسن له الجماعة ، وكلام التنبيه قريب من ذلك وأما الحنفية فعن أبي حنيفة
رضي الله عنه ثلاث روايات أحدها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد
ابن عمرو عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن التراويح وما فعله
عمر رضي الله عنه فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه
ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من لدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولقد سن عمر هذا وجمع الناس على أبي بن كعب وصلاتها
جماعة متواترون منهم عثمان وعلي وابن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير
ومعاذ وأبي وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين وما رد عليه
واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وأمروا بذلك (العبارة الثانية) ذكرها الاستاذ
الشهيد عن الحسن عن أبي حنيفة أنه قال القيام في شهر رمضان سنة لا ينبغي
تركها . (العبارة الثالثة) ذكرها السرخسي في المبسوط عن الحسن عن أبي حنيفة
ان التراويح سنة لا يجوز تركها ، وقال العتابي في جوامع الفقه أما السنن فمنها
التراويح وانها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط اجتمعت
الامة على مشرويتها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة وأنكرها الروافض .
وفي المحيط الوتر سنة ، وقال الكرمانلي يعني سنة للرجال والنساء ، وقال بعض
الروافض هي سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هي سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوي قيام رمضان واجب على الكفاية
لأنهم قد أجمعوا على انه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان .
وأما المالكية فان مالكا رضي الله عنه أراد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد
الذي كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاور مالكا فنهاه
مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى
عليه وسلم ، وأما الحنابلة فقال الشيخ الموفق بن قدامة في المغنى صلاة التراويح
وهي سنة مؤكدة وأول من سننها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء
من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان
لأنفسهم ولا هليهم كلامهم حتى يترك المسجد لا يقوم فيه أحد لكان ينبغي أن
يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس في شهر رمضان

من الامر الذي لا ينبغي تركه.

الفصل الثاني في مستند العلماء في ذلك من الاحاديث والآثار

عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه» متفق عليه عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك. هذا لقض أبي داود رواه مسلم قريباً منه . وعن أبي ذر رضى الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقى سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يارسول الله لو تقلتنا^(١) قيام هذه الليلة قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السجور ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذى وصححه . وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا الناس في رمضان يصلون في ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبي بن كعب يصلى وهم يصلون بصلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم «أصابوا ونعم ما صنعوا» في إسناده مسلم بن خالد والشافعى رضى الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفي مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعاً^(٢) يكون مع الرجل الشئ من القرآن النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيراً على باب حجرى ففعلت فخرج إليهم بعد أن صلى العشاء الآخرة فاجتمع إليهم في المسجد فصلى بهم ودكرت القصة بمعنى ما تقدم ورواه أبو داود أيضاً بمعناه . وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء أن القيام كان على

(١) في الاصل «تقلينا» والتصحيح من سنن أبي داود (٢) أى متفرقين .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان يقوم الرجل والنفر كذلك ههنا والنفر والرجل فسكان عمر أول من جمع الناس على قارىء . وفي سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من حديث أبي هريرة ورواته ثقات وان كان النسائي تكلم في الطريق الأولى ، وأما طريق أبي هريرة فلم يتسلم فيها. وروى البخاري عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب . وفي البخاري أيضاً وكان الناس يقومون أوله . بنى أول الليل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك الا ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها الا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة الا خشية أن تفرض على امته وكان بالمؤمنين رهوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم قلما علم عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن الفرائض لا يزداد فيها ولا ينقص بعد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأحيها وأمر بها وذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شيء ذكره الله وفضله به ولم يلهمه أباً بكر وان كان أفضل وأشد سبقا الى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن ما فعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ما قاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ» ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويع ثابتة بهذين الحديثين مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو أكثر وجمع الناس لها كما تقدم في حديث أبي ذر وفمل الصحابة لها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته قبل خروجه اليهم كما تقدم في حديث عائشة وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم في حديث أبي هريرة وترغيبه صلى الله عليه وسلم في قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدرأ من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة الصحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها وإجماع جمع الناس على فعلها بقصد التقريب إجماعاً متواتراً في جميع الأعصار والامصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما في الرغائب ليلة نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانها معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلاً على استحبابها وسنيتها وإن كان لم ينهض واحد منها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويفيد تأكيدها فإن التأكيد يستفاد من كثرة الأدلة الواردة في الطلب ومن زيادة الفضيلة ومن الاهتمام وكل ذلك موجود هنا.

﴿الفصل الثالث في دفع المنازعة في ذلك﴾

اعلم أن الأقسام الممكنة في العقل أربعة أحدها ما ادعيناه من أن التراويح سنة مؤكدة. الثاني أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لا سنة ولا مؤكدة. أما الثاني فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسنده إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه وإن يجهد إلى ذلك سبيلاً وسبيل الذي يرد عليه في ذلك بأن يأتي بمقالة في كتاب أنها سنة غير مؤكدة فإن لم يأت بذلك فلا يتكلم معه أنه تضييع للزمان من غير فائدة فإن قولاً لم يقل به قائل من سبع مائة سنة ونيف إلى اليوم لا شك في بطلانه وليس يخفى الصواب على الأمة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغلط الناظر في كلامي ويعتقد أن نقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويزن كلامه قبل أن يتكلم ويدرف من مخاطب وأن يتأمل ما قال. وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذي ينازعنا إنما نازع في التأكيد ولا يعتقد أن التأكيد أخص من السنة فيستحيل ثبوته بدونها لأنه قد يقال إن بينهما عمومًا وخصوصاً من وجه تعلماً بأمر لفظي في إطلاق السنة وسلبها وإن ثبت التأكيد وقوة الطلب من حيث المعنى على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الأدلة على سنيته ومن ينازع من الشافعية في الاصطلاح في اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه. وأما الرابع فباطل بما سبق من الأدلة ومما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذي قبله نقل جماعة الإجماع على أنها سنة. ومن نقل ذلك النووي ولا يقدر في ذلك ما يقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والفضائل والنوافل ولا ما وقع في كلام بعض الحنفية من الخلاف في أن التراويح سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فن وقع نزاعنا معه حتى إنها لا تلحق بالسنن على اصطلاح المالكية. وجوابه أن للمالكية اصطلاحين أحدهما الذي أشار إليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم في اطلاق السنة على ذلك كله ومن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلی في تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفتى في هذه المسألة على الوجه الذي وقع الكلام فيه إنما يتكلم في ذلك فلم يقل أحد من المالكية انها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام إنما يسألون عن هذا فلا يجوز لما سكي ولا لغيره أن يطلق القول لهم انها ليست سنة وكذلك الحنفية في فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم في أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يثاب على فعلها وأنهم مطلوبون من جهة الشارع ومندوب اليها ومرغب فيها وهذا هو الذي يفهمه العامي من السنة وأما التأكيد فدرجته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها ما يرقى عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وباقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره ويكونه شعاراً ظاهراً لكل واحد من هذه الخصال يدل على التأكيد وكذلك تكرار الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريبه في أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى.

﴿سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه رجاؤه لثواب الله وعنده باعث شديد غنى ذلك يمارضه فيه مانع الكسل وحب الراحة ونفسه تمنيه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذي دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف اليه باعث الرياء والسمعة فإن لم يضفه فلا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الديني الباعث الدنيوي وقعت العبادة فهل يحل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسيلة الى ظهور أثر الباعث الديني أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولاً ؟ والفرض أن الباعث الدنيوي أيضاً لو انفرد لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالي في الحقيقة ربما أشار اليه وإنما المقصود ما وراءه وهو أنه إذا كان هذا الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك الفاعل أنه إذا أضاف الى الباعث الديني الباعث الدنيوي أو انفرد باعته الدنيوي حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان ما يزيل عنه الكسل الذي كان مانعاً من تأثير الباعث الديني في الفعل فتقع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود المقتضى الذي كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذي كان

مقارنا له في الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة ^(١) إلى وقوع الفعل الذي لا يقدر على جذب نفسه اليه الا بالرياء الذي لا يقدر على الوصول الى العبادة الا بحججه سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل الى العبادة الا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأتي الخير بالشر » ان الشر لا يأتي بالخير وفي كلام بعضهم الرياء فنظرة الاخلاص ، أو يكون حراماً والمسئول ايضاح ذلك بما يشفي الغليل فان السائل عن ذلك قصده تقليدكم في العمل بما تقولونه .

﴿ الجواب ﴾ أما المسألة الاولى التي قال انها ليست هي المقصود فينبغي أن تحرر ونقطم بالجواز في ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثاً وهو التوسل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمجرد من القصد المتجاوز عنها وانما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ، وقد يقال انه ولو كان معدوماً يحرم أيضاً لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم « لا حتى يكون لله وليس للرحم منه شيء » أما هنا اذا استحضر المصلي الباعثين وتفاوتا عنده وقصد التوسل بالفعل الى اخلاص الباعث الديني كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالص لله تعالى والعمل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين في طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعث الدنيوي وحده ولا بالباعث الديني الاول وحده وانما وقع بالباعث الاخير وهو أمر ديني لادنيوي فينبغي أن يتنبه لذلك وهو أعني ما تكلم انغزالي فيه من تساوي الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عادته اندفاع الباعث الدنيوي بعد ذلك بتأكيد القول بالحل وعدم التحريم .

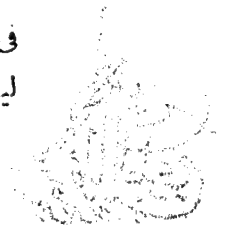
(وأما السؤال الثاني) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قال بالتحريم بعد قصد التوسل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شيء آخر الا قوة التوسل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوسل ولا ينهض في دفع ما فزع عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالعادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا في المقام الاول لعدم صحة القصد وههنا صح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل في المقام الاول

بدون العادة وان لم يحصل فينبغي أن يتنبه السالك له حتى يحصله فتحصيله بما نهينا عليه سهل. فالذي أراه في كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أضلا لانه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل اكثر الاشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يخلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقى ويتصفى الى أن يصفو ولهذا قال سفيان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون الا الله وان كان بين العلم والصلاة فرق لان العلم وان كان لغير الله يحصل به فائدة وهي النفع المتعدى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الاعمال البدنية انقياد^(١) البدن لها في أول الامر كما ينبغي صعب فينبغي الا مان عليها مع معالجة القلب في الاخلاص فيصل اليه ان شاء الله بتوفيقه ولو قطعنا السالك في أول أمره الاعن الخالص لا تقطع خير كثير ، ويكفي من هذا السائل سؤاله هذا فذلك يدل على حسن قصد اذ من بعد عن العبادة حتى يصبح له الاخلاص فاته خير كثير وتعود بدنه الاهمال وجرى على أسوأ الاحوال فسيروا الى الله عزاً ومكاسير فان انتظار الصحة بطلالة وترك العمل خوف الرياء وقولهم الرياء قنطرة الاخلاص اشارة الى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذي نهت عليه من المعنى الثالث انه لا رياء أضلا لان الرياء انما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغي للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه في كلام الغزالي وغيره من ذلك الكلام لان ذلك الكلام صحيح بالنسبة الى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما اذا دار الامر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أولى^(٢) بلا شك فان الشيطان والنفوس والهوى والدنيا بالمراسد تجر القلب والبدن الى ما فيه هلا كهما والبطالة تعينه على ذلك فاذا عمل عملاً صالحاً ودع أن يكون مشوباً كان سابقاً لمن يرصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويمينه والله في الاعمال أمرار يرجى بها صلاحه فنال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب ان رميتها لاجل عيبها لم تجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفيتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوتها ، ومن انتظر في سفرته رفيقاً صالحاً ربما يعوق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله اعلم . وهذا الذي ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب ما قاله السائل لما قال بجموع الباعثين وسيلة فنصب وسيلة على المفعول لاجله فاقتضى ذلك أن غلة الفعل الوسيلة وهي مغايرة للثنتين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها الغزالي ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وان كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لانه حدث منه

(١) في الاصل (انتقاد) غير منقوطة . (٢) كذا والغرض ظاهر

توليد مسألة أخرى فيها تخلص فيجب النظر فيها ولا تهمل ، وإذا كان لنا طريق
فقهى في التوسعة على عباد الله في طرق الوصول الى الله كان أولى من التحجر ،
والذى تكلم فيه الغزالي وغيره انما هو اذا اجتمع الباعثان ولم ينظر السالك
الى شئ آخر بعد أن قرر ان الذى لم يرد به الا الرياء سبب للعقبات والعقاب
وان الخالص لوجه الله سبب الثواب وان المشوب ظاهر الاخبار تدل على أن
لائواب له وليس تخلو الاخبار عن تعارض فيه ، والذى ينقدح فيه أن الباعثين
ان تساويا فلا له ولا عليه وان كان باعث الرياء أغلب فهو مقتض للعقاب
والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذى تجرد للرياء سبب للعقبات والعقاب
فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فان الرياء اذا تجرد لم تصح النية
فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستخفاف بالمعبود ،
ولا نقول ان ذلك عبادة لغير الله ، ولو كان كذلك كان شركا
ظاهراً لا خفياً ولا نقول ان الرياء لذاته اقتضى ذلك ، من غير نظر الى استلزامه
ما ذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى (يراءون ويمنعون
الماعون) وقوله (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) وقوله (رياء الناس
ولا يؤمن بالله) كل ذلك فى كفار أو منافقين . ولكنه دل على أن الرياء صفة
مذمومة فالتحريم والافساد انما أخذناه بالطريق التى قدمناها والمقت تصوره
بصورة مزورة وإذا قال مالا يفعل تعرض للعقبة فمعل مالا روح له أولى بالمقت
وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فان
الثواب الى الله تعالى . وأما ما ذكره فى المشوب فى الثواب ونفيه فلم يتعرض
فيه لصحة العمل أو فسادده والظاهر الصحة ، ونصب التبريد فى الثواب وعدمه
معه ، ويحتمل أن يأتى خلاف فى الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من
قولهم اذا نوى المتوضىء التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما
أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضاعها الى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف
الرياء فهى ثلاث مراتب (احداها) نية عبادتين كفعل الجنابة والجمعة وفيها
خلاف والاصح الصحة والتحية مع عبادة أخرى ولا خلاف فى الصحة لأن
التحية ليست مقصودة لذاتها بخلاف الغسلين . (والثانية) عبادة مع مالىس
بعبادة ولا مذموم كالتبرد . (والثالثة) العبادة مع الرياء ويظهر فى هذه الحالة
ان قصد العبادة ان قوى صح وأجره دون أجر الخالص وان ضعف أو تساوى
احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الاقوى أن يقال

بالصحة لان قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالغاً من الآخر .
وقد يقال من يمنع التعليل بعلمتين انه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً فتى
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز
أن يكون للفعل الواحد باعثن وأ كثر وسع بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة
يتزوجها فمجرته الى ما هاجر اليه » فقوله صلى الله عليه وسلم « الى ما هاجر اليه » عام يشمل الواحد وما
فوقه فاذا كان الذى هاجر اليه متعدد اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع العقاب فان
العقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم فى العبادات وقد
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استلزامه لعدم النية وذلك
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) معناه لا يقصد
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصد هما بالعبادة كان شركا وكذلك قوله « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك من عمل عملاً لي ولشريكى فكله لشريكى وليس لي منه شيء »
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصداً صحيحاً ووقع مع ذلك
أن يراه الناس وان سمي شركاً خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وان الرجل ليصلى الصلاة وما كتب له
منها نصفها ثلثها ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكما يحصل ذلك
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً تفاوت القصد الاصلى الذى لا يمنع من صحة القصد
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراء الشخص عمله للناس قد يكون
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا
الجمال لا جمال خبير » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشية يبغضها الله الا
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أبيض شهوته فى الحلال وله فيها اجر قال
صلى الله عليه وسلم « أرايت لو وضعها فى الحرام لم يكن عليه فيها وزر » الى غير
ذلك من الأحاديث ، ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بعلة واحدة أمكن النظر
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى (انا فتحنا لك فتحاً مبيناً
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً



وينصرك الله نسرأ عزيزاً) فهذه أربعة أشياء فعل الفتح لها وكثير من القرآن .
والسنة كذلك يكون المقصود بالفعل فيها أموراً كثيرة فعملها مناصحة قصد الشخص
فعلاً لأموار . ثم يجب النظر في تلك الامور فان كانت كلها سالحة فليس لها أجر
وان كان بعضها سالحاً وبعضها غير صالح فان كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك
مانحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفية كل واحد حكمه ولا يظلم ربك
أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويهمل غير الصالح مباحاً كان أو مكروهاً
فان لزم من غير الصالح ابطال الصالح ابطالناه كما قلنا فيما اذا تجرد الرياء . واعلم
أن الحرام لا يجوز التوسل به الى شيء أصلاً ولو كان قصد الرياء على الاطلاق من
قبيل المحرمات لم نقل ذلك فيه وانما حُرِفَ المسألة أن التحريم عارض بالمسبب
الذي قدمناه فصورة الفعل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فاذا صح التوسل
بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلاً بالحرام بخلاف الحر ونحوه مما
علم تحريمه بعينه أعني لا لأن عرض له ما يقتضي تحريمه في بعض الاحوال . ومما
يدل على جواز بواعث في انفعول الواحد قوله صلى الله عليه وسلم « يكفل الله
المجاهد في سبيله ان يوفاه ان يدخله الجنة أو يرحمه سالماً مع ما نال من أجر
أو غنيمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم
« من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » لا ينافي ذلك بل يشمله بعمره
فن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك
وقصد معه الغنيمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أنقص من الاول وإنما
يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغمم أو أمراً دنيوياً كما جاء في الكلام إنما قاتلت
ليقال فانظر كيف جاء بانما التي هي للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد
الباعثين أما اذا فرض كما في السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل
الى رفع الباعث الدنيوي فلا شك أن هذا باعث ديني خالص مسوغ للفعل من
غير شبهة ومع ذلك لا أقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الدنيوي
فيه من حيث الجملة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أسئلة سألتها الشيخ
شهاب الدين السهروردي رضى الله عنه . السؤال الثاني منها مع الاعمال
يدخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قال الجواب
لا يترك الاعمال ويدأى العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما ألم بباطنه
خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كفارة خاطر العجب
وهذا لا يدع العمل رأساً . وهذا الذي قاله شهاب الدين يشبه ما قلناه من وجه



دون وجه، أما شبهه إياه فمن جهة أن العجب يفعمده كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كما قلناه وأما عدم شبهه فإن العجب لا يضاد النية كما يضادها الرياء لو انفرد فمن هذه الجهة لا يلزم من احتمال العمل مع العجب احتمالاً مع الرياء . ووقفت على كتاب تحفة البررة في السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الإمام العلامة محمد الدين البغدادي قال في الباب الرابع منه في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الإنسان في ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب إذا أيقظه الله من سنة الغفلة وذكره حب الوطن الأصلي وأنتمعه قوله (ارجعني إلى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوثاق فظهر في قلبه حسرة بما فرط في جنب الله ورفع إلى الحضرة وتاب فتختلف حينئذ أحوال الأشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذي هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الإرادة وإن كانت له إرادة الدنيا والآخرة بل يقال له الممتنى ولا يصح منه الطلب في الدين فإن الدين ليس بالتمنى فلا يهيم عيشه ولا يطيب قلبه ولا تستريح نفسه وأنه كلما أقبل على الدنيا انغص عليه عيشه تمنى الآخرة وكلما أقبل على الآخرة كدر عليه تمنى الدنيا سرلته فيبقى لافي العير ولا في النفير يريد ما بين ذلك ومنهم من يظهر في قلبه طلب الآخرة ظهوراً ينفي من قلبه سائر الدواعي المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كما ظهر لنبينا صلى الله عليه وسلم حين أنزلت آية التخيير فإذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الإرادة وحينئذ يحصل له حسن استعداد قبول تأثير الشيخ . وأطال الشيخ محمد الدين في ذلك والمقصود لنا منه ما ذكر في الداعيين وإشارته إلى أنه لا يترك العمل بتعارضهما كما قلناه ، وفي قوت القلوب عن أبي سعيد العمل بلا إخلاص خير من ترك العمل والإخلاص ومن الأدلة في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم «أسلفت على ما سلف لك من خير» على أحد التأولين فيه وهو التعليل أي لأجل ما سلف لك من خير لقوله تعالى (على ما هداكم) فإذا كانت تلك الأعمال لما فيها من النفع نفعت صاحبها مع الكفر حتى أنقذته منه إلى الإسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الإسلام حالها شوب بضمحل بعد حين ؛ وهذا كله في المبتدئ أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج إلى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله ما يدفع عن قلبه وإنما المبتدئ ضعيف إن منعناه عن العمل حتى يخلص قل السالكين وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحقق الحق ويبطل الباطل ويصفي السرائر ويظهر ما كتمه في تلك المعاذن ويخرج الخبيث وينصع الطيب ويتوكل على العزيز الرحيم . وقد رأيت أن أجمع الكلام وألخصه وأقول في الجواب هنا مسائل : إحداها المقصود بالسؤال فيمن تقاوم عنده الباعث الدنيوي والباعث الديني وأراد العمل بهما وسيلة الى ظهور الباعث الديني وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم فجوابي لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه في دفع الباعث الدنيوي والا فهو معذور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام في نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التي نص الشارع على خصوصاتها فهي آكد نعوذ بالله من تركها وأما الفرائض فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذا جوابي لمن قصد تقليدي في العمل بما أقوله والله يغفر لي وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته ووجدت الثلاثة الأولى فجوابي كذلك لأن ارادة العمل به لأجل الوسيلة خالص لله فإذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين دينا ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو ديني فحسب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب ما فرضه السائل في الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهي مسألة دقيقة لم أر أحدا تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه اتباعا من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الدنيوي وقصدا لاجابتهما فيما انبعثت اليه من ذلك ولا يتكفى أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يجعل في قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذي قال السائل في استفتاءه انه ليس هو المقصود ، والذي أقوله فيه أيضا أنه لا يترك العمل ولا يحرم سواء أتساوى الباعثان أم قوى أحدهما أيأما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الديني واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلا وشرعا وحسباً فيحصل له عملا بقوله (١) صلى الله عليه وسلم « فهجرتي إلى ما هاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب التلخص ، وليس كل ما فقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل نقول ذلك أم مخلص فيه من الجهة الدينية فيثاب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لاختلاطه بالدنيوي ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الدنيوي وليس حبوط العمل حينئذ لتحريم

(١) في الاصل « فقله » .

الباعث الدينوى لذاته بل لعدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيسكون باطلا ويصير العامل به بلا نية كالمستخف بعبادة الله ممقوتا لتلبسه وتزويده ، وإذا كان من يقول مالا يفعل ممقوتا فن يصور نفسه في صورة من يفعل بلا فعل أشد مقنا فن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون في الأمور الدينوية فلا يكون حراما وقد يكون في الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزا بل مطلوبا كإظهار صدقة الفرض وإراءة المشركين القوة بالرمل والتبختر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذى لم يرد به الا الرياء حرام لما قلناه على الصورة التى قلناها والعمل الذى خالطه الرياء ناقص والتوسل به كالتوسل بالحرام فإنه لا يحل التوسل بشرب الخمر الى أمر دينى ان تخيل ذلك ، والفرق ان الخمر حرام فى نفسها والرياء تحريمه لما سبق ففى حالة المخالطة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الامور الناقصة التى ليست حراما وقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرد معه وقصد التبرد من الامور الدينوية ليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرد أقوى من نية رفع الحدث أو بالعكس فكذلك قصد الرياء مع قصد العبادة وان كان قصد الرياء مذموما وقصد التبرد ليس مذموما ولكنهما اشتركا فى عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا افراد كل مسألة ثم انجر ترتيب الكلام الى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول السائل اذا كان هذا الفعل حراما ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى السائل من هذا السؤال فإنه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تخيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل اليه . والفرق ما قدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يعرض للامور المباحة حيث يجوز الاقدام معه لا نقول انه حرام ولكنه ينقص العبادة عن درجة الكمال ، والغزالي وغيره ممن تسكلموا فى ذلك لم يقولوا بالتحريم وانما حكموا فى الثواب وعدمه وكلامهم يقتضى الصحة ما لم يتجرد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل الثواب وقد لا يحصل وأنا أقول انه يصح ويناب ما لم يتجرد قصد الرياء والله اعلم . كتب على بن عبد الكافى السبكي .

﴿ مسألة فى الجمع بين الصلوات ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله الجمع بين الصلاتين الظهر والعصر تقديماً يوم عرفة للحاج ، والمغرب والعشاء تأخيراً لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفى السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لابن حنيفة والختار عندنا جوازه لثبوت الاحاديث الصحيحة به صريحاً لا تحتمل التأويل، وبالمطر قال به كثير من العلماء مالك في المغرب والعشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعي فيهما وفي الظهر والعصر، والختار منعه لثبوت حديث صحيح فيه، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء وبالأوحد والريخ ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالمطر، والجمع بالعدر الخفيف بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكى قريب منه عن أبي إسحق المروزي وابن خزيمة ولم يصح لآعن هذا ولا عن هذا، وأما بغير عذر فلم يقل به أحد والله أعلم . كتب على السبكي في الثاني والعشرين من المحرم سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بالعادلية بدمشق انتهى .

﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿مسألة﴾ في السعي الى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشى واجب على الفور وجوباً مضيئاً وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات لقوله تعالى (فاسعوا) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فخصت بوجوب السعي اليها من أول الوقت قصداً ، وغيرها من الصلوات وان قيل بوجوب الجماعة وإتيان المسجد فانما تجب وجوباً موسعاً وهو وجوب الوسائل لا وجوب المقاصد بخلاف السعي الى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد؛ وقوله (وذروا البيع) أى المفوت للسعي ولا نقول المفوت ^(١) للجمعة ، وانما قلنا هذا لأننا لو قلنا السعي غير واجب لعينه بل المقصود عدم تفويت الجمعة لكان هذا استنباطاً أن النهي عن البيع لتفويت السعي ، ويدل عليه اقتران الكلام وأيضاً فانه لا يبطل النص ولكن يخصه وهو أسهل من الأول يجوز على أصح القولين، وينبنى على هذا البحث أن البيع في الجامع لا يحرم وكذا في الطريق وان البيع في بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشيء حرام لما قلنا ان السعي على الفور والله اعلم .

﴿مسألة﴾ سئل عنها الشيخ الامام رضى الله عنه في المسجونين بسجن الشرع وهم اكثر من اربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماماً يخطب بهم ويصلى بهم الجمعة والاعياد .

﴿أجاب﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم اقامة الجمعة في السجن بل يصلون ظهراً لانه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع انه كان في السجون أقوام من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون

(١) في الاصل « ولا يفوت المفوت » .

بصفات من تنعقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزاً لفعلوه ، والمر في عدم جوازه ان المقصود من الجمعة إقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفايات ، ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اتيانها فهي فرض عين ، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله قول انها فرض كفاية وغلطوا قائله لما اشتهر انها فرض عين ، وعندى يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرين جميعاً (أحدهما) قصد اظهار الشعار واقامتها في البلد الذي فيه أربعون وهذا فرض كفاية على كل مكلف في تلك البلد وعلى كل من حولها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الأربعين ، (والثاني) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد ومن حولها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة في محله ، واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع اقامتها فيه ولعل لذلك لم يقمها النبي صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة واقامها أبو امامة أسعد بن زرارة بالبقيع بقيع الحصيات من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم واعا يأمر بها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ، والسجن ليس محلاً لاقامتها لامرئ (أحدهما) عدم ظهور الشعار . (والثاني) انه تعطيل اقامتها في بقية البلد اذا كانت لا تحتمل جمعيتين ، وما عطل فرض الكفاية تمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين علتين وكل علة منهما كافية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا في بيت لا يظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التي تقام في البلد في الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من علتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذي لها لا يسمع الناس وكانت بحيث تجوز إقامة جمعة أخرى فيها على ما ذكر الروياني وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لا يظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لا يجوز أيضاً لاحدى علتين وهي أنه ليس محل إقامة جمعة فهي غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز . وقد ظهر أنه لا يجوز إقامة الجمعة في السجن سواء أضاق البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعيتين في بلد اذا ضاق أم لم يجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف . اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنص أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة في هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لاتهمة على

هؤلاء أما المذنبون الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الإخفاء قطعاً
وانما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما
خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت اليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج الى
كشف وتأمل والله اعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما
لحظناه من معنى فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحد القولين قبل الزوال المفوت
للجمعة وان كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا
أصغى لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف تجب الوسيلة قبل وجوب
المقصد حتى ظهر لى هذا المعنى وذلك ان اقامة شعار هذا اليوم بهذه الصلاة
متعاقب باليوم وانما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب
التبكير لها ومسائل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

﴿ الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعيتين في بلد ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : اقامة جمعيتين في بلد لم
أر لها ذكراً في كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة
في مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال علي
رضي الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر رويانا
عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا في المسجد الأكبر الذي
يصلى فيه الامام ، ولم أر جواز جمعيتين في بلد عن أحد من الصحابة قولاً ولا فعلاً
وروى ابن أبي شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبي ميمون
عن أبي رافع عن أبي هريرة انهم كتبوا الى عمر رضي الله عنه يسألونه عن الجمعة
فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس في هذا الاثر عن عمر رضي الله عنه تعرض
للتعدد وانما فيه اجازته الجمعة في أى مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن
أبي شيبة عن غندر عن شعبة عن معيرة عن ابراهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا في
مصر جامع . وعن أبي معاوية عن الاعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الرحمن
السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر . وهذا مع الاول
يقتضى الحكم بصحة ذلك عن علي رضي الله عنه وان كان سفيان رضي الله
عنه أيضاً مدلساً لكنه جليل ورأيت في علل الحديث التي رواها الأثرم عن أحمد
قلت لا بن عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئاً غريباً فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة
ولا تشريق الا في مصر جامع وهذا من أحمد يقتضى التوقف في تصحيحه وعلى
تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلي رضي الله عنهما في اشتراط المصر

وايس في كلام أحد منهما تعرض للتعدد ففي كلام على المتقدم ما يقتضى منعه .
وقال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم عن عبد الحميد عن جعفر عن أبيه قال كان
عبد الله بن رواحة يأتي الجمعة ماشياً وإن شاء راكباً . حدثنا أبو عبد الرحمن
المقري عن سعيد بن أبي أيوب قال حدثني الوليد بن أبي الوليد قال رأيت
أبا هريرة يأتي الجمعة من ذي الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبي
غسان عن أبي ظبيان الحبي قال قال علي رضي الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .
حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت الى عائشة بنت سعد أسألها عن
الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحياناً يأتيها وأحياناً
لا يأتيها . حدثنا عن أبي البختري قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الراوية وهي
على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الأوزاعي عن واصل
عن مجاهد قال كانت العصابة من الرجال والنساء يجمعون مع النبي صلى الله عليه
وسلم فما يأتون رحالهم الامن الغد . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن
أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتي الجمعة ماشياً فقلت لعبد الحميد كم كان بين
منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري أنهم
كانوا يشهدون الجمعة مع النبي صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة . حدثنا وكيع
عن جعفر بن برقان قلت للزهري على من تجب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة
قال كان أهل ذي الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدي عن ابن
عوف قال كان محمد يسأل عن الرجل يجمع من هذه المزالف فيقول كانوا يجمعون
من المزالف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسي عن أيوب بن عتبة عن
يحيى عن أبي سامة عن أبي هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد
ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر
أنه كان يشهد الجمعة في الطائف وهو في قرية يقال لها الرهط على رأس ثلاثة
أميال . وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال جمع أهل
المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم
الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجمعون فيه كل ستة أيام
والنصارى أيضاً مثل ذلك فهل فلنجمع يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلي
ونشكره أو كما قالوا فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوا يوم
الجمعة العروبة وكانوا يسمون يوم الجمعة حين استمعوا اليه فذبح سعد بن
زرارة لهم شاة فتغدوا وتمشوا من شاة واحدة ليلتهم فأنزل الله تعالى بعد ذلك

(إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بني عبد الدار زعموا قلت بأمر النبي صلى الله عليه وسلم قال فله . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمر ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر وكان الزهري يقول حيث ما كان أمير فإياه يعظ أصحابه يوم الجمعة ويصلي بهم ركعتين ، عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وإنما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق أنا معمر عن ثابت البناني قال كان يكون أنس في أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني سليمان بن موسى أن معارية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كذا يا أهل كذا حتى يدعو أهل قان وأهل قان حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قان . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرني عبدة بن ابى لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كان يقوم على منبره فيقول يا أهل مرو يا أهل دارة فرسة بن من دمشق إحداهما على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لزمتمكم وأن لاجمعة الا معنا . عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شهدوا بدرأ أصيبت أبصارهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا نرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أعلمه الا رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قل من سمع الأذان ثلاث جمعيات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يحب كتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق في ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتي حديث الجمعة على كل من سمع النداء . وفي الترمذي عن ثور بن أنى فاخنة عن رجل من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال امرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح في هذا الباب شيء ، وفي المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زرار بن أوفى لاجمة لمن صلى في الرحبة سمعت أبا هريرة يقول ذلك .
 فصل ﴿ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص منه مذهب عمر رضي الله عنه أن الجمعة جائزة في كل مصر وقرية . ومذهب علي رضي الله عنه أنها لا تجوز الا في مصر . ومذهب ابن عمر رضي الله عنهما أنها لا تجوز الا في المسجد الذي يصلي فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان واذا أخذنا بالاطلاق اتتنا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان في اشتراط السلطان مطلقاً في القرية والمصر ، ومذهبان في اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه ، وليس في ذلك تعرض للتعدد أصلاً ، ولكن ظاهره وظاهر الفعل المستمر عدم التعدد لمحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشترط المصر يردده التجميع في حوايا وهي قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا في السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام في بني عمرو بن عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلى الجمعة في المسجد الذي ببطن الوادي ، وهذا ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلي الجمعة حيث كان وهو رأى عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة في محل ظهور الشعار ولا محل لذلك أعظم من محل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وعلو كلمتهم وكذلك محل خلفائه بعده ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة قبل الهجرة وإن أذن في فعلها بالمدينة لأن مكة في ذلك الوقت كانت قريش مستولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم ومواعتهم . وأكمل وجوه ذلك أن يكون في مكان واحد لتجتمع كلمتهم وتحصل الألفة بينهم ، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً في هذه الصلاة في هذا اليوم على حضور الجماعات في المساجد المتفرقة وعطلت لهذا القصد وإن كانت إقامة الجمعة فيها في غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شعائر الاسلام . وهذا العمل مستمر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وقد قال النبي ﷺ « كل عمل ليس عليه أمر نافي ورد » وفي الجمعة ثلاثة مقاصد . أحدها ظهور الشعار . والثاني الموعدة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لتراحمهم وتوادهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان الاقتصار على جمعة واحدة أدعى إليها استمر العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام بالضرورة وإن لم يأت في ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

(وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد آتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة
الخلقاء الراشد بن من بعده ، ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة
في مسجدهم في الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد في الجمعة ثم اجتماع
أهل البلد وما قرب منها من العوالي في العيدين لتحصل الالفة بينهم ولا يحصل
تقاطع ولا تفرق فالنفريق من المؤمنين من أضر شيء يكون ، فالاجتماع داع
الى اتفاق كلمة المسلمين والزيادة على الواحد لا يضبط لها فاقصر على الواحدة
وهذا في الجمعة لا يشق بخلاف بقية الصلوات جعلت في مساجد المحال فانظر الى
قوله تعالى (وتفرقاً بين المؤمنين) كيف جعله من الصفات المقتضية لهدم مسجد الضرار .
﴿ فصل ﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ،
وجاء التابعون فلم اعلم احداً منهم تصكلم في هذه المسألة ايضاً ، ولا قال
بجواز جمعيتين في بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء
ارأيت أهل البصرة لا يسمهم المسجد الا كبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم
مسجد يجمعون فيه ثم يجزى ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج وانكر الناس ان
يجمعوا الا في المسجد الاكبر . هذا لفظ عبد الرزاق في مصنفه نقلته منه وفيه
ما تراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التي سئل عنها عطاء
فيما اذا كان المسجد لا يسمهم فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لكل قوم مسجد
يجمعون فيه ثم يجزى ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر
الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب
عطاء في ذلك من المذاهب الشاذة التي لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على
انه اراد أنهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد
ان اقامة جمعيتين في بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع في مكان واحد
ويجتهد كل منهما في ان يكون هو السابق فان حصل سبق لاحدهما اجزأت
عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبوق يجزى عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزى عنه
ونحن نزاعنا انما هو في صحتهما وان علم سبق احدهما ومسبوقية الاخرى ،
ثم انقرض عصر التابعين رضى الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر
من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التي قدمناها . ولذا ذكر
ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار ^(١) انا
صالح بن سعيد المكي انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتدئ بالسويداء

وهو في إمارته على الحجاز، فحضرت الجمعة فهبوا له مجلساً من البطحاء ثم اذن المؤذن الصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم اذنوا اذاناً آخر ثم خطبهم ثم أقيمت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقرآن ثم قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أن مسامة بن عبد الملك كتب اليه اني في قرية لي فيها موال كثير وأهل وناس أفأجمع بهم ولست بأمر ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن رسول الله ﷺ ان يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الي هشام ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثوري عن ابراهيم قال تؤتى الجمعة من فرسخين وعن الحسن لا تحب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق أنا ابن جريج قال سألتنا عطاء من اين تؤتى الجمعة قال فقال يقال عشرة أميال الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة أميال أو ستة . عبد الرزاق أن داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وانا اسمع من اين تؤتى الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من اسلم عن عثمان بن محمد أنه أرسل الى ابن المسيب يسأله عن تحب عليه الجمعة قال على من يسمع النداء . وفي سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا سفيان عن محمد بن سعيد الطائفي عن أبى سلمة بن نبية ^(١) عن عبد الله بن هرون عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم «الجمعة على كل من سمع النداء» وقبيصة رجل صالح ثقة في غير الثوري وكثير الخطأ عن الثوري، ومحمد بن سعيد ظن ابن حزم أنه المصلوب وليس آياه ووثقه الدارقطني ، وتكلمت على ذلك في شرح المنهاج في كتاب الفرائض، وأبو سلمة بن نبية مجهول وعبد الله بن هرون مجهول وليس له الا هذا الحديث . ورواه عن سفيان جماعة مقصوراً على عبد الله بن عمرو ولم يرفعوه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق في الأحكام روى موقوفاً وهو الصحيح يعني إنه أصح من الرفع وأما صحتة فيمنع منها جهالة راويه ، وسئل عبد الرزاق من اين يستحب أن تؤتى الجمعة قال من مدته الرحبة الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فان شاءوا حضروا وان شاءوا لم يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرني من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا في مصر جامع وكان يعد الأمصار الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام والجزيرة وربما قال اليمن واليمامة . عبد الرزاق عن ابن التيمي عن ليث عن مجاهد

(١) في الاصل مهمة من النقط . والتصحيح من الخلاصة حيث ضبطه بضم التون مصغر .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والائر والقصاص والدور المجتمعة غير المتفرقة والآخذ بعضها ببعض كهيئة جدة قال فجدة جامعة قال والطائف قال وإذا كنت في قرية جامعة فنودي للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم أنه أمر أهل قباء وأهل ذي الحليفة وأهل القرى الصغار لا يجتمعوا وإن شهدوا الجمعة بالمدينة . عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجتمعوا فقال عطاء عند ذلك فقد بلغنا أن لا الجمعة إلا في مصر جامع . عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه في سفره خطبهم متكئاً على قوس . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا الجمعة إلا في قرية جامعة . عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد تجمع فيه الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجتمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا الطهران ولا سرو ولا أهل أوديتنا هذه بجماعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت في قرية جامعة يجتمع أهلها فإن شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فإن جمعت معهم فاذا سلم إمامهم في ركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال سألت عن القرية غير الجامعة يجتمعون ويقصرون الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم . عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال سليمان بن موسى لا الجمعة ولا أضحي ولا فطر إلا على من حضره الإمام . ابن أبي شيبه ثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن ومحمد قالوا الجمعة في الأمصار . ثنا هشيم أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الأيلة الجمعة قال لا . وعن إبراهيم كانوا لا يجتمعون في العساكر . وعن إبراهيم لا الجمعة إلا في مصر جامع . وعن مجاهد قال الري مصر . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي أيما أهل قرية ليسوا بأهل غمود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن مالك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في هذه المياه بين مكة والمدينة يجتمعون . وعن عكرمة قال تؤتى الجمعة من أربع فرائخ . وعن هشام بن عروة قال كان أنى يكون يسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد الجمعة ولا جماعة .

هذاما اتفق نقله من كلام التابعين وليس في شيء منه ما يقتضى جواز جمعيتين إلا ما حكيناه عن عطاء وأنكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لعطاء إن مسجد البصرة الأكبر لا يسع أهلها وقد علمت قول ابن عمر لاجمة إلا في المسجد الأكبر وقول علي لاجمة إلا في مصر وقوله لاجمة إلا مع الإمام وقول عطاء بلغنا أن لاجمة إلا في مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كمذهب أبي حنيفة ولعله يشترط المسجد مع ذلك كمذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الإمام أو لا فإذا فرض الكلام في البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسع أهلها فمن يقول لا يشترط للجمعة المسجد ولا الإمام كمذهب الشافعي يمكنه القول بأنهم يصلون في الطرقات مع الجامع وتصل الصلوات فلا يتعذر إقامة الفرض بجمعة واحدة ومن يشترط المسجد يتعذر ذلك عنده فإذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول إلى المسجد فيحتاج الذي يشترط المسجد أن يقول في حق هذه الطائفة أحد أمرين إما أنهم يقيمون الظهر لتعذر الجمعة في حقهم كمن لم يدرك الجمعة فإنه يصلى الظهر وإما أن يرخص لهم في إقامة جمعة أخرى في مسجد آخر من مساجد المصر إما مع الإمام أو نائبه أن يشترط الإمام وإما بدونه إن لم يشترطه وهذا يحتاج إلى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلامي دعوت الحاجة إليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتي فيه الدليل الشرعي ، وأما الأول وهو إقامة الظهر فعليه دليل وهو الذي لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظهر وإنما ينتقل عنه إلى الجمعة بشروط فإذا لم توجد يرجع إلى الظهر ، فكان الأمر في البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنهما عند من يشترط الجمعة وأما عند من لا يشترط المسجد فالجمعة عنده ممكنة فحصل في البصرة حينئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثاني أنهم يصلون جمعيتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزداد عليها . والثالث أن الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهر ولا تعدد الجمعة . وهذا لم أجده منقولا ولكنه مقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثاني يحتمل مع ضعفه ولعل عطاء ذهب إليه ، وفي قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تلزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداها لا بعينها فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصلونها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبي



شبهة عن محمد بن عبيد عن الزرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج عيت الجمعة قال
تكنم على قلت نعم قال صلها في بيتك لوقتها ولا تترك الجماعة . وهذا الذي قاله شقيق
لا مأخذ له إلا ما ذكرته فإن الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذي
تلمزمه الجمعة ولا يمكنه أن يصلها ظاهراً لخوفه منه يصلها في بيته ولو وحده
ليكون قد أدى بعض ما وجب عليه ، والميسور لا يسقط بالمعسور ، ومساءلتنا
هذه ليست من هذا القبيل عند التحقيق وعطاء لعله يقول إنها من هذا القبيل
وهي محل نظر . وهذا كله أيضاً إنما يأتي إن كان أحدي شرط المسجد للإمام والمؤمنين
عند السعة وعند الضيق ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفي مصنف ابن أبي شيبة أن
أباهريرة أتى على رجال جلوس في الرحبة فقال ادخلوا المسجد فإنه لا الجمعة إلا في
المسجد وهذا محتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة
الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم حين بناه عشر في
عشر وهذا المقدار لا يسع أكثر من مائة نفس يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم
أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لا الجمعة لمن صلى في الرحبة إلا أن لا يقدر على الدخول .
﴿فصل﴾ ثم انقضى عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد الجمعة ولم
يعرف ذلك وبنيته بغداد وحدث فيها جوامع أو لجامع المنصور ثم جامع المهدي ثم
غيرهما ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضي الله عنه رأى أنه
لا يجوز إلا الجمعة واحدة وكذلك قال مالك رضي الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى
بغداد وبين جامعيهما نهر فرأى جواز جمعيتين أما لأنها في حكم بلدين فالجانب
الشرقي بلد والجانب الغربي بلد وهذا ليس ببعيد ولهذا ما كان يوضع الجسر الذي على
النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة في البلد الواحد وما لأن حيولة النهر
في البلد الواحد المخرج إلى السباحة يشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب
تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وإن كانا بلداً واحداً والمنقول عنه في
أكثر الروايات أنه لا يقول هذا في غير بغداد كأنه رأى أن غيرها لا يشاركها
في هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى
محمد بن الحسن رحمه الله أن ذلك جائز يريدون ما قاله أبو يوسف من الشرط
وينبغي أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لأنه إنما تكلم في ذلك فيتعبد
بحسب الحاجة ولا يحمل على إجازة تعددها مطلقاً في كل المساجد فتصير كالصلوات
الخمس حتى لا يبقى للجمعة خصوصية فإن هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار
عمل الناس عليه من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ، ودخل الشافعي



رضى الله عنه بغداد وهى على تلك الصورة ولم ينقل اليها انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبى يوسف وهو قول أبى الطيب ومنهم من قال جاز للمشقة ، وقال الرافعى انه اختيارا كثر اصحابنا تعريضا وتصريحا ، ومنهم ابن كج والحناطى والزوبانى وقول الرافعى اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لا يجوز ذلك أصلا وانما لم ينكر الشافعى لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعى بصريح لفظه لا يصلى فى مصر وان عظم وكثرت مساجده اكثر من جمعة واحدة ، وجعلوا هذا مذهبه ليس الا ، ومن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لا ندرى ما كان يصنع الشافعى هل يعيدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التى صلاحها هى السابقة فتصح وحدها عنده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم فى ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ما ذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجوز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ؛ وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن أبى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهى ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء فى أهل البصرة ، واما نخيل أن ذلك يجوز فى كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنكر بالضرورة فى دين الاسلام ثم الاختلاف فى ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو فى المصر أما القرى فعندهم لا الجمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ، والشافعى لا يشترط المصر ويجوزها فى جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون ،

﴿ فصل ﴾ اختلف العلماء رضى الله عنهم فى اشتراط السلطان فى الجمعة فذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لا بد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعى فى القديم قول مثله والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لا يشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط ان ذلك من الامور العظيمة وانه لو لم يقل به لادى الى أن تفوت كل شريعة تنعقد بهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم فى كلام بعض التابعين ما يقتضى اعتبار الاذن . وهذا فى الجمعة الواحدة أما التعمد عند من يجوزها عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لامن جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ما كانت عليه

قبل ذلك من لا يشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التي هو معها وأما الجواز فإذا قصد التعدد حيث الحاجة عند من يقول بالجواز حينئذ فينبغي أن يحتاج الى اذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتهاد حيث قلناها السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذي هو من جهته على تلك البلدة والظاهر أن القاضى له ذلك أيضاً إذا كان قاضياً علماً ينظر في أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضى لا يقوم مقامه في ذلك لأن المحذور هنا خشية فتنة ونيابة السلطنة هي المستقلة بذلك والقاضى إنما يتكلم في الامور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم « فان اشتجروا فالسلطان ولي من لاولى له » يشير الى ذلك ولكن الفقهاء جعلوا القاضى في ولاية النكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذى يقتضى التقديم فيه الى فتنة ، وتسكين الفتى الى السلطان لا الى القاضى . وهذا في قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الامام على زيادة على ذلك أو يكون شياً لم يستفاده بالولاية مثل شىء يشترط نظيره للقاضى ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضى أن يأذن فيه الا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً في مذهبه . والثانى أن يرى في ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لأن أحكام القضاة لا تدخل في العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لا بد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإلزام وفصل وذلك في العبادات التي بين الرب والعبد لا يتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فسادها فيحكم القاضى بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على ما يراه من مذهبه في ذلك اذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما انه يحكم بأن كل من صلى الجمعة في هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك الاجاهل .

﴿ فصل ﴾ خرج ما ذكرناه ومن اختلاف الاماكن مسائل (احداها) مصر اذن السلطان في اقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تتعدد فيه ولا في الابنية المتصلة به التي اذا فارقها المسافر قصر الصلاة فهذه جمعة صحيحة بالاجماع وبحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن في أقطار الارض . (المسألة الثانية) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بغير اذن السلطان فهي صحيحة عندنا باضلة عند أبي حنيفة رحمه الله . (المسألة الثالثة) قرية أقيمت فيها الجمعة كذلك

بإذن السلطان أو بغير إذنه فهي صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولتجعل صورة المسألة في قرية منفصلة عن مصر وعن غيرها من القرى انفصلاً ظاهراً بحيث تعد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التي في الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها . (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة له وليست مستقلة ولا تعد قرية ويعبر عنها بعض الفقهاء بفناء مصر ، وهذا إذا لم يكن للمصر سور في حكم المصر بلا شك ؛ وإن كان للمصر سور فإن قلنا لا يقصر المسافر حتى يجاوزها وهو الأصح كانت في حكم المصر فلا تفرد بحكم فعلي هذا هي والمصر ببلد واحد فإن أقيمت جمعة واحدة إما داخل السور وإما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفي إقامتها خارج السور لأنه في حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبي حنيفة . (الخامسة) قرية قريبة من السور أو من المصر الذي ليس عليه سور مستقلة باسم وهي مع ذلك لقربها كالأبنية التي تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تفرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطى حكم الفناء فتكون كالمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاماً فيها . (السادسة) حكم بغداد في الجمعة في الأماكن الأربعة المتقدمة في المسائل الأربع وهي في المصر معلوم على ماقرره الفقهاء في كتبهم وفي القرية عتد من يحيز الجمعة كذلك وفي المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفي المصر مع القرية المسألة بحالها وهي المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فإن جعلناها واحداً فالتعدد كالتعدد في البلد الواحد وإن جعلناها اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبي حنيفة حيث لا يجوز التعدد وتكون السابقة هي الصحيحة والمسبوق باطلة ولا فرق في ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل للحاجة إما ابتداءً وإما بزيادة مالية للحاجة إليها تفضي التطرق إلى فساد صلاة الجميع ولا تقتضي الفساد عليها لو كان المكان مكاناً واحداً . (الثامنة) المكان السببه وهي المسألة الرابعة وهي الواقعة التي حدثت في هذا الزمان في الشاغور أن عد مستقلاً لم يجوز عند الحنفية كلهم وإن عد مع المصر كالشيء أو واحد كان أحداث هذه فيه كاحداثها في داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن بأحداث هذه الجمعة فلا يلزم إبطال الجمعة في جامع بني أمية إذا كانت مسبوقه وفي ظاهر دمشق النيرب والمزة وكفرسوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وبيت لهيا وبيت الأبار والعقيبية كان فيها جامع الأشرف وحده الذي هو اليوم جامع

العقيبة لان العقيبة بلد وهى الاوزاع التى ينسب اليها الاوزاعى ، والقرى البعيدة عن المصر اذا اقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهى البناء المتصل به وليس منفصلا بحيث يعد قرية مثل حكر الساق الذى فيه جامع تنكز والمكان الذى فيه جامع يلبغا وما أشبههما فأما على مذهبنا فينبغى أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكتف بمجاورة السور واشترطنا بمجاورة البنيان كانت هذه الاماكن فى حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها فى المدينة كاقامة جمعتين فى بلد واحد فعند الرافعى ومن وافقه تجوز وعندنا الصحيحة هى السابقة سواء فى ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعى فهل يجوز التعدد . ينبغى أن يقال ان اتفرد كل بناء ووجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيها لانهما كقرئتين وجامع تنكز وجامع يلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد فى محل منفصل عن الآخر وانما يجوز عند الرافعى التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصلت جمعة داخل السور وأخرى خارجه فى العمارة التى يشترط مجاوزتها لم يجوز وكانت السابقة منهما هى الصحيحة وفى ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاوزة العمران بعد مجاوزة السور فتصح الجمعة التى داخل السور والتى خارجه والصحيح أنه لا بد من مفارقة البنيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا فى أحدهما عند الشافعى وغالبا لا يعلم هل وقعت مآ أو سبقت إحداهما والحكم فى ذلك بعد خروج الوقت أربعا ظهراً . فينبغى لكل من صلى فى هذه الجوامع أو فى جامع بنى أمية أن يعيدها ظهراً الا على رأى الرافعى ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهراً واذا كان الامر كذلك ففى جوازها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول فى صلاة يجب اعادتها . فيحكم بفسادها فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المناسد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا انما حصل فى الشام ومصر من مدة قريبة فلا يغتر به فلم يكن فى القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية فى زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التى فى ظاهرها أكثرها حادثة أو فى أماكن منفصلة وأكثر ما فى الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة فى الموضع الذى يصلى فيه العيد وان كان صحراء خارج المصر ويقصر فيه المسافرين خلافاً لنا ولكن ذلك فى حكم المصر بالتبعية له فينبغى أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هناك ولم تقم فى المدينة ، أما اذا اقيمت فيها فتخرج

على الخلاف في اقامة جمعيتين في البلد فيعود فيها الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ومن يجوز منهم فلا بد من مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بد منه في ذلك كله. (التاسعة) جمعتان في قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الرافعي ومن وافقه اذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا في الشاغور خطبتين في جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعده والظاهر عدم الحاجة اليه وانه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم بابطال الخطبة كان قرية. (العاشرة) ثلاث جمع كهذه الواقعة التي حدثت الآن في الشاغور باذن قاض حنبلي بغير اذن السلطان وهي باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلائها قرية والجمعة لا تجوز في القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلم يعدم الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة. وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية - مع ما يقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة - لم يجسر بصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمجم في ذلك. وأما مذهب مالك فلا يعتبره ثلاثة أميال والشاغور بينها وبين دمشق أقل من ميل. وأما عندنا فلم يعدم الحاجة لنقطع به، ولو فرضنا أن كلام من المسجدين ومجموعهما لا يكفي وأردنا أن نقرع على مذهب من يشترط المسجد أصحها في اثبات الخلاف في ذلك الى معرفة قوله في القرى وفي اذن السلطان ومذهبه غير محقق في ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وانه لا يكفي وأن اقامتها في القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة. فاذا احتتمت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذي فيه ذلك. والذي يشترط المسجد انما هو في الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع في عشرة وهذه مائة ذراع لا تسع الا مائة رجل أو نحوها، وكان يصلي فيه جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل العوالي فبالضرورة نعلم أن بعضهم يصلي خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلاً في اشتراط المسجد في حق جميع الحاضرين. ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث في المدول الى الظاهر على انا لا نحتاج الى ذلك ونقطع بعدم الحاجة.

﴿فصل﴾ مصر أو قرية فيها جامع يكفي أهلها وفيها مساجد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث الجمعة ثانية في بعض تلك المساجد المحدثه بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه في أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطبة من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

الجواب (الذي يظهر أنه لا يجوز لا مريين: أحدهما حفر أرض المسجد، والثاني أن واقفه لما وقفه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفي أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، وبهذين الأمرين فارقت هذه الصورة نصب المنبر في مسجد النبي ﷺ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف في أرض المسجد بحفر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسم ولم يكن قصد إثباته ودوامه في ذلك المكان أو وقفه واقف المسجد من استحقاق في غير هذا اليوم ومن استحقاق التنقل فيه والاعتكاف في هذا اليوم وغيره ولم يكن في ذلك كمسجد النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الفرق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لي شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفتى ببطلان وقف خزانة كتب وقفها واقف لتكون في مكان معين من مدرسة صاحب بمصر لأن ذلك المكان مستحق لغير تلك المنفعة فمقتضى الوقف المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شيء من المساجد العتيقة التي وقفت حين لم يكن هناك جمعة فههنا يشبه مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فانه يحمل وقفه على كل ما يبنى له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريدسة لاسماع الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاسماع به فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما في منبر النبي صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغي أن يسمح به لما فيه من التصرف في أرض الوقف أو جداره وأيضا فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله في بعض الاوقات واعادته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فنكر جداً فيجب إزالته واعادة التراب الى مكانه .

فصل (يوجب على السلطان أو نائبه الذي له النظر في ذلك أن يقصد مصلحة عموم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الآخروية ، ويقدمها على الدنيوية والمصالح الدنيوية التي لا بد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلح للناس في دينهم ، ومهما أمكن حصول المجمع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فاذا تحقق عنده مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الامران أو اشتبه عليه فلا ينبغي له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شيء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شيء من العبادات حرص على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم احداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ما هو عليه ومتى كان شيء من المحرمات اجتهد في

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ما هو عليه من تكفين كل أحدهما وعدم منع شيء منه إلا باستندوير رجوع إلى عقله ودينه وما يفهمه من الشرع ومن يثق في دينه ؛ ولا يقلد في ذلك من يخشى جهله أو تهوره أو هواه أو دسائس تدخل عليه أو بدعة تخرج في صورة السنة يلبس عليه فيها كما هو دأب المبتدعين وذلك أضر شيء في الدين وقل من يسلم من ذلك فعلى الناظر في ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ما ينشرح به صدره ويبين أمره وليس ما فوض إلى الأئمة ليأمرؤا فيه بشهواتهم أو بباديء الرأي أو بتقليد ما ينتهي إليهم والسماع من كل أحد وإنما فوض إليهم ليجتهدوا ويفعلوا ما فيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح وإخلاص الناس وحمل الناس على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيئات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره مأسور بأمره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا شيخ الاسلام قاضي القضاة الخطيب فسح الله في مدته تاج الدين عبد الوهاب ولد الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات في منع تعدد الجمعة مستقلة (كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعيتين في بلد) وهو هذا ، وكتاب (ذم السمعة في منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل فيه متسم) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع في منع تعدد الجمع) وهو أخصرها وكتاب خامس في المنع أيضاً . اتفقت كتبها كلها ومصنف في شهور سنة أربع وخمسين وسبع مائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لا حاجة معلوم التحريم من الدين بالضرورة ومجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب عنده ، ويومئ الى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل كلامه . وقد اقتصرنا في الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتماله على خلاصة كلامه في المسألة . وبجئت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت في أذهان أكثرهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد ولقد فحست ونقبت الكثير في كتبهم فلم أر أحداً صرح بجواز التعدد عند عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ، والتقييد بالحاجة موجود في كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه وجماعة من كتبهم ووقع في عبارة بعض متأخريهم في النقل عن محمد انه قال كالظاهر ، وتشبيهه إياها بالظاهر مشكل توهم بعض من بجئت معه انه يدل على الجواز عند عدم الحاجة كالظاهر فقلت له يلزمك جواز جمعيتين في مسجد واحد

ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك أن هذه العبارة مؤولة بمحمولة على التشبيه بالظاهر في شيء غير التعمد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ؛ وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر في مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومصر وهم سعد بن أبي وقاص وغيره من الصحابة أن يعملوا على القبائل مساجد يصلون فيها فاذا كان يوم الجمعة جمعوا في الجامع الأعظم لأنه لا يكون في المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق حاصله أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجمعت لما تهدمت بخلاف دمشق فانها لم تهرح مدينة واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعائة لم يكن في داخل سورها الا جمعة واحدة والله المسئول أن يتم عليها ذلك ويسلمها في مستقبل الزمان ممن يحاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

﴿كتاب الزكاة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولي وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر وعائشة والحسن بن علي وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبي رباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والثوري والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعي ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطاوس . (والقول الثاني) انه لازكاة فيه وهو قول ابراهيم النخعي وأبي وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولي لا يخرجها بل يحصيه فاذا بلغ أعلمه ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن أبي ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم يجعل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولي من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصري وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب في الاموال الظاهرة ولا الباطنة الا مما أخرجت أرضه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقسم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لهيعة عن أبي الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير



زكاة حتى تجب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احص ما يجب في مال اليتيم من الزكاة فاذا بلغ وأونس منه الرشد فاعلمه ان شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله انه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافه ولو كان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافه فلم يصح ، ورأيت في كتب الحنفية عن علي وابن عباس لا تجب الزكاة على صبي حتى تجب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند اليه ضعيف كما تقدم وأما علي ولا أدري من أين لهم ذلك ولم يصح عنه الا كان يزكى أموال يتامى أبي رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا عمر فقد ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فاذا ورد قوله في مسألة ولا دليل يخالفه انشرح صدره ، وعائشة رضي الله عنها كان في حجرها القمام بن محمد واخوه وهما يتيمان ابنا أخيها محمد بن أبي بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القمام بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القسم ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السخيتاني ويحيى بن سعيد الانصاري ورواه عن عبد الرحمن مالك في الموطأ ورواه عنهم ثلاثتهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل ، وقد انضم الى هذه الآثار معان ترجحها ، وقول ابن مسعود الذي ترددنا في صحته ليس بصريح في إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذي قاله الأوزاعي ولم يذكره في كتبهم من الموافقين بل ذكروه ذكر من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا في الاقوال الخمسة فوجدنا أرجحها في نظرنا الاول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأثم الولي إذا لم يخرجها ويضمن ، ويليهِ القول الثاني وهو انها لا تجب جملة لسكننا لم نجد له دليلا من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابي ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين هاؤه لبنائه على غير أساس . وأما الاقوال الثلاثة الاخيرة فبعيدة جداً شاركت الثاني في البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبدها الخامس . فان قلت : هل لكم في الترجيح عاصد غير قول الصحابي؟ قلت نعم روى الترمذي من حديث ابن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال في خطبته « ألا من ولي يتيم له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

لكن المثنى ضعيف في الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به .
وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « احفظوا اليتامى في أموالهم لا تأكلوها
الزكاة » ومندل ضعيف . وروى الدارقطني أيضاً من حديث محمد بن عبدالله وهو
العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم « في مال اليتيم زكاة » والعرزمي ضعيف . فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟
قلت نعم مرسل صحيح فانه صح عن يوسف بن ماهك وهو تابعي أنه قال إن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ابتغوا في مال اليتامى لا تذهبها أولاً تستهلكها
الصدقة » فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟ قلت نعم صح عن عمر من قوله اتجروا
في مال اليتامى لا تأكلوها الصدقة . وهذا زائد على ما حكيناه من فعله وقوله وموافق
المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابي جاز لاخذ به عندنا وكذا اذا
اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل ذلك حاصل ههنا . وأما عند
الحنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فإلهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون
المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرء على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم
« تصدق بها على نفسك » ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص
عن النصاب لم تجب . قلت حمل الصدقة على النفقة مجاز لا يصار إليه الا عند
الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعني ذهاب أكثره وان كان مجازاً لكنه أرجح من
المجاز الأول وهب تهماً لهم هذا البحث في لفظ الصدقة فما يقولون في انظار الزكاة
وقد ذكرناه . وليس قابلاً لهذا التأويل . فان قلت هل لكم عاضد آخر ؟ قلت
نعم سعة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا
ينظرون الا الى المال ولا نظر الى ماله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا تفرق
بين مجتمع ولا تجمع بين متفرق خشية الصدقة . فان قلت وما مستندهم في ذلك ؟
قلت قول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خمس شاة وقوله ففيها بنت مخاض
ففيها بنت لبون ففيها حقة ففيها جذعة ففيها بنتا لبون ففيها حقتان ففي كل
أربعين بنت لبون ففي كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل .
و « من » تعم البالغ والصبي ثم قال فاذا بلغت خمساً من الابل ففيها شاة . فذلك
على عمومه وقوله ففي كل مائة شاة أعنى في الغنم وفي الورق ربع العشر . وهذا
كله وأما انه يدل على أن النظر في الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضي دخول
العبي لأن ماله فرد من أفراد الاموال . فهذا مستند السعة وهو أول دليل في

المسألة وانظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى اليمن « خذ من كل
حالم ديناراً ومن البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أناط
الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال إنما ينظر اليه لبيان
المقادير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه . قلت
قد بين في الكتاب الذي كتبه النبي ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده أنها
على المسلمين ففي الكتاب الذي كتبه أبو بكر لانس : هذه فريضة الصدقة التي
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيئان : أحدهما
أنها لا تؤخذ من الكفار وان كانوا مأمورين بها لقوله تعالى (وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة) . والثاني أنه يعم البالغ والصبي لأنهما من المسلمين .
فان قلت قد قال فريضة والقرض لا يكون على الصبي . قلت قد قال فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير
وكبير نعلم أن المراد من الفريضة المقدرة أو الواجبة ولا يختص الوجوب بالبالغ
كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح
كذلك صدقة المال واقله اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التي كانت السعاة
تسير اليها ولا بد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبي صلى الله
عليه وسلم ولا فضل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لمعاذ ستأتي
أقواماً أهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم . فان قلت هو إنما يدعو البالغ .
قلت بل يدعو الجميع وإنما يقابل البالغ وكيف لا يدعو الصبي وقد يترتب على
دعوته هدايته وقد عاد النبي صلى الله عليه وسلم صبيّاً يهودياً فأسلم ومات .
بل أقول انه يجب ذلك كما يجب على الولي أن يأمر الصبي بالصلاة اسبغ
ويضربه عليها العشر . فان قلت : أنتم تقولون ان الصلاة على الصبي غير واجبة وما
ليس بواجب كيف يجب الامر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب
عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا تنكر وجوب الامر بما ليس بواجب
والضرب على ما ليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبي وذلك
لمصلحته وان يعتادها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولي
فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الاصوليون في ذلك في قوله صلى
الله عليه وسلم « مروهم بالصلاة » واختاروا أنه لا يكون مأموراً بأمر الشارع وذلك
نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح إلى أن الصبي خارج من حكم الخطاب وهو
مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، اما من قال

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه الصبي وينبغي أن يقال العقلاء ليختص بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق في ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر لأننا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا الصبي غير المميز ويدخل الصبي المميز لفهمه والصلاة ممكنة معه وإنما تمتنع في حقه للتكليف فالوجوب لا يثبت في حقه لما فيه من الكلفة ولقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة » ويثبت النذب في حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت في حقه لالوجوب ولا نذب لعموم قوله « رفع القلم » وهو بعيد ورفق القلم كناية عن رفع التكليف لا عن رفع كل حكم . فإن قلت : هل تقولون إن أمر الصبي المميز بالصلاة أمر نذب أم أمر وجوب إن كان أمر نذب فلم نجد مندوباً يضرب عليه ويلزم إذا نوى بصلاته النذب تصح وليس كذلك وإن كان أمر إيجاب فكيف يثبت الإيجاب في حق الصبي ؟ قلت : بل أمر إيجاب وأمر الإيجاب المراد منه الأمر الجازم بالأمر الجازم في الصلاة في حق البالغ والصبي ولكن الوجوب يختلف في الصبي لعدم قبول المحل إن لم يكن مميزاً بالدالة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وإن كان مميزاً فرخصة بقوله « رفع القلم » فإن قلت كيف يكون إيجاب ولا وجوب . قلت إذا عني بالإيجاب الأمر الجازم الذي علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن لا يأثم به لفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فإن قلت أنتم تريدون بالجازم أنه ممنوع من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وإن كان الأصوليون قالوه بل الجزم عندنا عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل المأمور به كالصلاة ولكنها أعني الفرض منها عظيمة بحيث أنه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة إلى البالغ والصبي سواء ، والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإن لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الشارع إليها . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعد في حق الصبي المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت في حقه خطاب أصلاً لكن يثبت الوجوب في حقه بمعنى آخر سنيينه ، ومن أمثلته وجوب الزكاة . فإن قلت الوجوب مع عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب في الذمة كما يقال الدين واجب من الدين الصغير والكبير فالولي يشتري للصبي ثمن في الذمة فهذا دين ثابت في ذمة الصغير بالإجماع وواجب الزكاة كذلك . فإن قلت فقد جعلتم الصبي

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم في هذا المقام ، والذي يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ما قلناه ، فان قلت هل مع هذا شيء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى (انما الصدقات للفقراء) وقال (في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا مجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظراً بعد ذلك في وجوبه لهم فرأى الشافعي رحمه الله أن وجوبه لهم على الأغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبي حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القرابتان في اقتضاءهما وجوب النفقة فاشتراط في الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط في الثانية الا أن يفضل عن الكفاية واقتربا في أن الاولى مستقر في الذمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها في الذمة وفي أن الاولى لا توجب محرمية النكاح ولا توجب العين بالملك وهذا الافتراق لا يقدح في اقتضاء المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فما قول أبي حنيفة في ذلك وقد نقلتم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للفقراء على الله بوعده برزقهم وهي لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له في دفعها اليهم كمن عليه دين فقال للمديون ادفع ديني الذي عندك لهذا مما له على من الدين فلاحق للفقير على الغني الامن هذه الجهة ، والشافعي يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ما قدره الله رزقا ووعده به . فان قلت لخص لي ما تقدم الى هنا لاسفل بدر (؟) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعي في ايجاب الزكاة في مال اليتيم والآيات الكريمة الآمرة باتباء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها في عين المال والآيات الصحيحة الشهيرة الدنيرة كذلك وفعل السعاة كذلك وتحقيق القول بالعموم في جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبي حنيفة كالمسند أو أقوى وأحاديث ضعيفة وآثار عظيمة عن أكابر الصحابة ولم يثبت مخالفتهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متضاربة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تحجبون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً لما قلتم ؟ قلت لامعاضة بينها ولا يقتضى الحديث المذكور أكثر من ارتفاع التكليف ان الصبي ليس مكلفاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا مجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف في مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعي انها نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالصلاة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه في ذلك والذي كان

عندى القطع بطلان كونها نفقة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يتقوله وإنما بحثوا مع الحنفية في كونها عبادة محضة كالصلاة أو مركبة من العبادة والمواساة وفي كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجبه الله تعالى ينقسم منه ما يكون سببه جنابة فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه ما يكون سببه التزاماً فيسمى نكاحاً أو أحره أو مهراً أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً ملكاً لله تعالى وهو قرينة فيسمى عبادة وأداء للديون ، والعواري والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات كذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست الا لله ونحن مأمورون بالجميع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب حتى الله فقط بلا سبب واحتراز بلا سبب عن الحدود والالتزامات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل آدمي كنفقة القريب فليست عبادة لأنها في مقابلة ما بين الوصلة والاحسان المفضى للمكافأة فهذا خرج بالقيود الأول وإذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الأدميين فالصلاة عبادة بلا شك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة اشبهت نفقة الأقارب وصلة الرحم وإقرانها بالصلاة وبناء الاسلام عليهما قد يكون لأن إحداها رأس العبادات الدينية والاخرى رأس العبادات المالية المعدى نفعها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكأنها للوصلة التي بين المؤمنين وإخوة الدين وهى قرابة عامة فالحجاب لله تعالى لحقهم فهى حق آدمي ويكون قد جمع بقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حقه وحق آدمي وأسبابهما إلى جميع أنواع الجنسيتين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء في الحديث بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو اشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينهما لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وإن دخلها المال في بعض الاحوال أول جوعها اليهما معاً وقصدنا بهذا أن لا يستنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيماً وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين اذا أمكن العمل بكل منهما عمل به فى البالغ يوجدان فتجب الزكاة بالاجماع عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعهما ، وفى الصبي من رأى أن العلة المواساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بعلمتين اكتفى بها أيضاً ومن

متعلق الحكم الشرعى وكلام الاصوليين يا باه . قلت الحكم الشرعى يطلق على أمور : (أحدها) الامر والنهى ولا شك أن الخطاب بهما شرطه الفهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز اذ كان المراد منهما الايجاب والتحريم الا على المعنى الذى حررناه آنفاً وأما الامر بمعنى فالجواز تعلقه بالمميز كما اقتضاه كلام الغزالي . (الثانى) خطاب الوضع وهو ثابت بالاجماع فتى أنلف الصبى شيئاً ضمنه لان الله جعل الاتلاف سبباً فى الضمان فلا فرق بين الصبى والبالغ . (الثالث) الترتيب فى الذمة وهو ثابت فى البالغ والصبى أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبى ، والحنفية يقولون يلزم من الثبوت فى الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمره البحث المعتبر فى ذمته الدين ولا يخاطب به ، والزكاة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتيب فى الذمة الخطاب ممنوع والى يشترى للصبى بنمن فى ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة فى ذمته ويزوجه بصداق فى ذمته ويترتب فى ذمته بالاتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الاسباب فى مواضع كثيرة . فان قالوا بالخطاب فى تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور فى اطلاقه بتأويل . فان قلت هل بين الوجوب والندب رتبة فى تقسيم الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين لنسبتها فى الصبى وصلاته ، وهل ينوى الفرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لارتبة لهما والامر فى حقه كما قررناه ولا ينوى الا الفرض ، وان كان لا يقع فعله فرضاً ويناب عليه ثواب الفرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يناب عليه ثواب الفرض وليس بفرض وابعده من قال من الحنفية إنه لا يناب عليه وإنما أمر به للتمرين . فان قلت هل تقولون إن الصبى داخل فى قوله تعالى (أقيموا الصلاة) ؟ قلت نعم هذا هو الحق عندى لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فاذا كان مميزاً وقد فهم وسمع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لصبى « يا بنى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وعند بعض الاصوليين ذلك فى أمر التأديب لا بصحتها وقد قتل ^(١) بأذى ابن عباس وأداره من شماله الى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن يمين الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكماً شرعياً . فان قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضى دخوله لكنه خرج بالدليل سراه طلبهم نخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومعنى هذا ان الخطاب شامل

وواو الضمير في (اقيموا) عامة وإنما لتعلق الأمر شرط فإن وجد تعلق والا فلا . وتظهر فائدة هذا إذا أمر جماعة بالغون وصبيان بشيء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الأمر . فإن قلت ما مرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى (وآتوا الزكاة) شاملاً لكل المؤمنين من بالغ وصبي فيكون هو عاخذ آخر في المسألة ، وقد قال تعالى في سورة البقرة (وإذا أخذنا ميثاق بنى إسرائيل) الى قوله (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقال (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وفي سورة الحج (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبي فيها فما لم يمكنه فعله فليحمله عليه . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر من النصوص . قلت نعم قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين خنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والصبي من أهل الدين ويتوجه في حقه ذلك وقوله تعالى (في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وذكر هذا في المستثنى من الهلوع وجعل الحق في أموال من استثنى ولا حق الا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن في المال حقاً سوى الزكاة . وسنده ضعيف ؛ وكونه ليس في المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الأمر بالزكاة للعموم يدل على أنها في عين المال مثل ما دل قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة » فهو عاخذ من وجهين . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة تمثل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدى منها حقها » وقول أبى بكر الصديق لعمر : فإن الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الى آخر الآية فرضها سبحانه لهم ومملكهم إياها فهي حق في المال للأصناف من غير نظر الى ماليتها فلا فرق بين البالغ والصبي وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة إنما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فإن قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق وأنصدقه إنما هي اسم لما تصدق به وهي الواجب في الزكاة وهي المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة إليها والتكليف بالاصالة إنما هو المقاصد لا الوسائل ؛ ومما يدل على أن الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فالإتياء هو الفعل والزكاة مفعولة وهي الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هي فعل المتصدق بل ما يحصل

رأى أن معنى العبادة يتمحصر أو لا بد منه يحصل عنده وقفة في الصبي المتوقف في كونه من أهل العبادة وفي كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك فاشتراط الزكاة عن الصبي وغيره قرر أن الصبي من أهل العبادة وإن هذه العبادة تقبل النيابة فأنبتها . فإن قلت فالعبادة إنما هي فعل العبد . قلت لا بل العبادة هي الحق وفعل العبد تأدية له فإن قبلت النيابة ناب عنه غيره والا فلا ، والحق قد يصكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالخج وقد لا يقبل كالصلاة . فإن قلت لخص لي الآن منشأ الخلاف بين الامامين . قلت منشؤه ما ذكرت في كونها عبادة وفي كون الصبي أهلا للعبادة فأبو حنيفة يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتنقيص المال كما ابتلاه بالصلاة باتعاب البدن شكراً لنعمته بالبدن وبالمال ، والعادة في الزكاة إنما هي فعل العبد وهي اخراج المال وإن كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التنقيص المبتلى به ومثله لا يتصور في الصبي لا تثبت الزكاة في الذمة بل في العين لحق الله في العين وحال الفقير كما قدمناه ، ولا معنى للتعلم بالعين عندهم إلا أن المالك مأمور باخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشيء آخر ولاجل التعلم بالعين لا بالذمة إذا تلف النصاب بعد التمكن لا يضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقي الآخر ولو تلف قبل التمكن فلا ضمان على المشهور من أصحابنا من قال بالضمان تفريعا على قول الوجوب قبل التمكن ولو أثلفه ضمن الا على وجه أجازته من أصحابنا الشيخ أبو علي والغزالي الأول تفريعا على أن الامكان شرط في الوجوب وإذا مات لا يجب اخراجها من تر كته عندهم كالعبد الجاني وأداء الزكاة عندهم على التراخي ولا معنى للزكاة عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فأصحابنا استعملوه رهنا وجعلوه وجوب الزكاة في الذمة ووجوب أدائها بعد ذلك وهم لم يجعلوها الا وجوب الاداء ، ونشأ النزاع في قولنا الزكاة واجبة على الصبي من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبي وأهليته كذلك ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم أنه لو أوصى بها لا خرجت من تر كته وإن الوجوب لا يعقل الا في الذمة وأرض الجناية في ذمة العبد والسقوط بموته لزوال ذمته ولا متعلق للارش غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب العشر فيما أخرجته أرض الصبي واعتذروا بأن هذا واجب الأرض فينبغي أن يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوب

زكاة الفطر سببية على لسانه (؟) القادر وإذا لم يكن للصبي مال وفي مال الصبي، على خلاف عندهم إذا كان له مال، وأما أصحابنا فقالوا بإثبات الزكاة في الذمة وإنما على الصحيح تتعلق بالمال، واختلفوا في كيفية ذلك التعاق، والصحيح أنه تتعلق شرعية، ويسبق إلى الذهن أن تتعلق بالمال يقتضى وجوبها على الصبي، وهو كذلك، وإذا نظرنا إلى المال من غير نظر إلى المالك وهم بنوا عليه أن مسع وجوبه في المال وقطعه عن الذمة لا يتحقق الوجوب على الصبي لأن الوجوب إما في الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن في الصبي يسقط جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على الفقير وفيه حق للأب فأما لولم تجب في ماله احتجنا إلى الإيجاب على الأب ومؤونة الأرض كالحراج وهي أجوبة ضعيفة. فإن قلت أذكر لي أحسن من ذلك. قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب الخطاب؛ والصبي ليس أهلاً له والزكاة عندهم القدر المفروض في المال والوجوب الثبوت في الذمة والصبي أهلاً فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شيء واحد، وبهذا تبين القطع في هذه المسألة بالصواب وإن المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه. فإن قلت ما تقول في قولهم في العشر؟ قلت قالوا إنه يجب فيما أخرجته أرض الصبي لأنه نماء الأرض وحق لها وصحيح أنه نماء الأرض ولكن بالمعنى حق لها وشبههوه بالحراج والحراج واجب على شخص وإن كان متعلقاً بالأرض وإذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبي وقد قال تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض) فهذا حق باعتبار شرط الخطاب فيه فهم لم يقولوا أن ما تضمنته هذه الآية أصل وإنما قالوا بشيء مرتب على أرض مموه عشرًا لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعنهم اختلاف في أخذه مضعفًا باسم الصدقة أو غير مضعف أعنى من الرهن، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم إذا قالوا الولي يخرجها من زرع الصبي فلا بد من ملاقة الوجوب للصبي؛ وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغي لهم أن يقولوا وإن لم نسلمه لهم وأما الأرض فلا حق عليها ولا لها. فإن قلت فزكاة الفطر قلت هي طهرة للبدن وللصائم من اللغو والرفث كما جاء في الحديث فإذا وجبت على الصبي فلا بد أن تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مسع أن النعمة فيه أكثر وكونها تابعة لسكونه لا يمنع من مراعاة هذا المعنى، ويضم كلام محمد بن

يحجبى الاجماع على أن الولي لو أخرجها من مال الصبي لم يضمن . فان قلت هل عندكم شيء آخر ؟ قلت نعم لهم محق وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لا يؤدى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فالزكاة من المال بدليل فكما يجب العشر على الصبي تجب عليه الزكاة ، ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل في المسألة شيء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هل معناه صلوا وزكوا أو زيادة على ذلك ؛ والذي يظهر أنه زيادة على ذلك وهو في الصلاة أن يجعلها قائمة بظاهره الشعار عالية المنار فيصلبها بنفسه منفرداً أو في جماعة ويأمر غيره بها لذا قدر فهي فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام في حق الاولياء وولاية الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله في الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها في الاموال من غير نظر الى المسكفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التي فرضها الله تعالى وايصالها الى مستحقيها . فان قلت : وجوبها على الصبي هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس ؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التي قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصار النصوص على البالغين أمكن أخذها في الصبي بالقياس بمعنى الموساة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شيء لمعنى وشاركه غيره في ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين في تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعي والثاني قول أبي حنيفة وذكروا من استدلال الحنفية قوله تعالى (في اموالهم حق معلوم) ونحوه وأجاب أصحابكم بأنه لبيان المحل والمقدار واتم جعلتموه دليلاً لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول أبي حنيفة يقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانها لا بد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فما تختاره في تطبيق الزكاة ؟ قلت قد ذكرنا معاني : (احدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام في كل التكليف التي كلف الله تعالى بها عباده وفي كل الاوامر والنواهي والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر محسنهم من مسيئهم وطائعتهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتقيص المسال والصبر على ذلك المعنى ، و (الثاني) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام في جميع المأمورات

والمنهيات . (الثالث) شكر نعمة الله تعالى ، وهذا أيضاً عام في جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أنعم على العباد بالأبدان والأموال ويحب عليهم شكر تلك النعم فكل أمور به من العبادات فبعض بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أن ذلك شكر بدني وقد نعلم أن ذلك شكر مالي وقد تكرر فيه ومنه الزكاة . (الرابع) وبه بيان ذلك مواساة للفقراء وسد خلتهم ولا ننكر أنها تحصل بالزكاة فإن كانت مقصودة للشارع لشرعه فرض الزكاة كنفقة القريب ترجح قول الشافعي وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبي حنيفة . فإن قلت فما تقولون إذا قلتم أنها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولكن طريقها أداء المال فيقوم الولي مقامه ، ولا بد من مراعاة ما قدمنا للإشارة من أن العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لأنفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكونه شيء آخر وإذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولي للأكثر إن الصبي إذا احتاج إلى شراء ماء لطهارته أو صومعه أو غسله إذا أولج قبل البلوغ وهو مميز فإنه يجب على الولي أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويشتري له الماء للوضوء والغسل الواجبين أو شراء ثوب يستر عورته لأجل الصلاة أو إلى أجرة من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولي إخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوصل إليها بماله وإذا طلبت الصبية الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها العدة وقد تحتاج لأجل ذلك إلى إخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولي ذلك ، وفي هذه المسألة أمران : أحدهما أن تعلق العبادات بالصبي لوجوب العدة عليها وكيف لا ولو زوجت في العدة لم يصح النكاح . والثاني إخراج المال في طريق العبادة . فلن قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب في أداء الديون للتمييز وإنما تختص بالعبادة نية القرية وقد نص الشافعي على أن النية في الزكاة تكفي باللسان دون القلب وهو وجه لأصحابه صحيح خلافه وذكروا في مستند النص ما ذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وإنما ملحقة بالنفقات والغرامات وأروش الجنایات . فإن قلت : هل عندي شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبي بالصلاة وذلك ليعتمر عليها ويدمن عليها فلا تشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال في الزكاة لتتوطن نفسه على إخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها في المال فيقوم الولي مقامه .



فان قلت ما حكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم الصبي غير المميز في جميع ما ذكرناه .
لكن لو وجبت على عاقل ثم جن أخرجها الولي من ماله ، ووافقونا على ذلك .
وهو وارد عليهم ، وأما في المستقبل في الجنون الطارئ قال أبو يوسف ان كان
مفياً في أكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مفياً في جزء وجبت
والا فلا ، ولا خلاف عندهم أن الجنون الأصلي يمنع انعقاد الحول ، والجنون
الأصلي أن يبلغ مجنوناً . فان قلت مات قول في اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة
الاقتران ضعيفة ومن قال بها فذاك في كونها واجبتين مثلاً وذلك حاصل هنا .
والامر من الصلاة ، والفروق فروق كثيرة الصلاة في كل يوم خمس مرات فلا يشترط
فيها المال ويشترط فيها الستر والطهارة ، وليس في الزكاة شيء من ذلك . فان
قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم التركة لا ينتقل الى الوارث منها الا ما فضل
عن الدين . ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاب انعقد
عليه الحول وقلنا يبني الوارث على حول المورث طهر ركنه بحوله وان كان يتيماً .
وان قلنا لا يبني أو كان بمد استئناف حول أمكن أن يقال ذلك للنصاب سبب لحق
الزكاة متقدم ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط أخر جنا الزكاة منه لتقدم
سببها كما يخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟
قلت نعم قول الله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسة) وآية انقضى
وغير ذلك بين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يحب له بعضها ، والنصاب
نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التي ذكرها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه
تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعليل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى
حاصل في الصبي فيجب على الولي الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على الصبي .
ويزيده بسببها لقوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) فان قلت فيها تضييع مال
الصبي . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دنيوية ، وإخراجها فيه مصلحة
دنيوية وأخرى أما الاخرى فظاهر بالنواب وأما الدنيوية فمنه ما يرجع إلى
الدين بصلاح قلبه وبدنه وتوطن نفسه على ذلك واطمئنانه اليه ومنه ما يرجع
إلى الدنيا لانه قد يكون بركة إخراجها يحفظ الله ما بقي . وفي الحديث « ما نقص
مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبي صلى
الله عليه وسلم مرسل . واختلف الثوري وجريه فيه فرواه الثوري عن منصور
عن يونس بن حبان عن أبي سلمة ورواه جرير عن منصور عن يونس عن سعيد
عن أبي سلمة وسأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثوري أحفظ ، وهذا

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله في الوجوب فما دليلكم في ن لولى ولاية الاداء وقد تنازع في ذلك كما قدمتم عن ابن ابي ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياص على سائر الواجبات المالية التي تجب على الصبى ، وبأنها حق الفقراء وهي في يد الولي فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولي لأعلى وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفقراء لتحقق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك ينزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدينه فيصير تأخيرها بعد ذلك مطلا وظلماً ، وفي وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أحدهما لا يجب إلا ان كان وجب بعضه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل للولى ولاية التفرقة على الفقراء أو يحتاج الى القاضي ؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرها من الصحابة ، والذي يجب على الولي بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبى وتسليمها الى المستحق وعم الاصناف على العموم فان دفعها الى الامام أو القاضي وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك في براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذى يظهر أنه يكفي كما في المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والفقير له الاخذ وهذا أكاد أقطع به ، وأما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولى أمر عام يقضيه عنه ليتعين له ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أرى له وجهاً ولو لزم ذلك لزم في المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطر فوق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها للمساكين ، وان أخرجها أثم وضمنها الصبى عند أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجها بنفسه فينبغى أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطالبه الصبى بها بعد بلوغه وان أخرجها بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتنتفى عنه المطالبة فان قلت فالصحابة الذين أخرجوها . قلت عمر كان اماماً وكذا على وعائشة لعلمها كان مأذوناً لها وهي أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولي أن يعين الصبى المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك ؟ قلت أما لاقتصار عليه فلا يجوز . لان نية الصبى في الصبى لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته في الصلاة لان الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلاً لتصرف في الاموال والنية المعبرة هي المقارنة لتصرف

صحيح فكانت نيته في ذلك ملغاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير والمية من الولي محصورة فالظاهر أنه لا يتمتع ويحصل به جبر الصبي ففي الحديث ان مناولة الفقير تقي فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبي محجور عليه في المال ، ولو أن الولي أمر الصبي بالدفع ولم يبرأ الولي فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم في أنه يكفي أو لا . فان قلت النظر في هذه المسألة فما رتبتهما عندك فان المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظري الآن لعدم نص وارد فيها بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متمسك والآن أرى أن القول بالوجوب قوى جداً الى غاية ما يكون . فان قلت مادعائك في ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنى لم أجد دليلاً واحداً يعتمد عليه فيها لامن جانبنا ولامن جانبهم لما بان لك من الكلام ، والتمسك من جهتهم ضعف بمرّة والتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عموم الأدلة من الكتاب والسنة وتعليقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السماء على ذلك من غير تناولهم تخصيصاً وفهم المعنى في سد خلة المساكين وظهور الطريق التي ذكرناها ونقول الصحابة في ذلك من غير مخالف لهم في عصرهم والحديث المرسل والاحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف مآلو انفرد واحد منها . فان قلت كل واحد لا بد له من محل فما محل وجوب الزكاة ؟ قلت عند الشافعي محل المال ، وعند أبي حنيفة محل بدن المالك لأن التكليف عنده بالأدلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كما الصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لقوات محلها . فان قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبي ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقترضه رأيان صحيحان وجوبها عليه ووجوبها في ماله ، وبعض الأصحاب قال لا يقال إلا أنها واجبة في ماله ولا يقال واجبة عليه ، وغلطه الروياني . وأما وجوب الاداء فعلى الولي بلا اشكال . فان قلت كيف يناب الصبي غير المميز ؟ قلت الثواب فضل من الله تعالى وان رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم صبي فقيل له ألهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج إلا أنه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصحا والكلال ما يكون الثواب في مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه كتبه على بن عبد السكافي السبكي في بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر

دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ مختصر فصل المقال في هدايا العمال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف في هدايا العمال سماه فصل المقال كبيراً لخصه في مصنف آخر صغير وهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومننه الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخلها الجنة من النار واقية ونشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على ممر الايام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابي فصل المقال في هدايا العمال مرتب على فصلين :

﴿ الفصل الاول في الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ . وقال الترمذى حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشئ والمرثئ » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم في المستدرک وقال صحيح . وعن أبي هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ في الحكم » رواه الترمذى والامام أحمد في المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشئ والمرثئ في النار » رواه البزار في مسنده . وعن أبي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني أسد يقال له ابن اللثيمة على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي الى قال فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فلينظر أيهدى له أم لا والذي نفسي بيده لا يؤتى بشيء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة ان كان بغير آله رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تنغو ^(١) ثم رفع يديه ثم رأينا غفرة ^(٢) ابطينه ألا هل بلغت . رواه ح م . وعن بريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول . اسناده صحيح وهو في سنن أبي داود . وعن أبي حميدة وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « هدايا العمال غلول » . رواه الامام أحمد والبزار في مسنديهما وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ما عدل وال تجر في رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلاماً قال ماهؤلاء قال أصبتهم في وجهي هذا قال عمر من أي وجه قال أهدوا الى وأكرمت

(١) النغاء : صياح الغنم ، وفي الاصل « تنغر » وهو خطأ .

(٢) الغفرة : بياض ليس بالناصع ولكن يكون غفر الارض وهو وجهها . كافي النهاية .

بهم فقال عمر أذكركم لابی بكر فقال معاذ ما ذكرى لابی بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وعمر أخذ بحجزته ^(١) من ورائه أن يقع في النار ففزع معاذ فذكره لابی بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب.

﴿الفصل الثانى فى كلام العلماء﴾

قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق اذا قبل القاضى الهدية أكل السحت واذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كمب الرشوة تسفه الحليم وتعمى عين الحكيم. وقال ابن عبد البر فى الاستذكار كان النبی صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها وينيب عليها الا أن ذلك لا يجوز لغير النبی صلى الله عليه وسلم ادا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لانه انما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبی صلى الله عليه وسلم فى ذلك كغيره لأنه مخصوص بما أفاء الله عليه من غير قتال من أموال الكفار يكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الأئمة حكمه فى ذلك خلاف حكمه لا يكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الأئمة المسلمين اجماع من العلماء لانها فى ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » انتهى الاجماع الذى نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقل من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنجد كيه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الأئمة والامراء والقضاة والولاة وسائر من ولي أمور المسلمين انه اما رشوة واما هدية اما الرشوة فحرام بالاجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الاخذ لنفسه أو وكلاء وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكلاء ، ويجب ردها على صاحبها ولا تجعل فى بيت المال الا اذا جهل مالها فتكون كالمال الضائع ، وفى احتمال لبعض متأخرى الفقهاء انها تجعل فى بيت المال ، والمراد بالرشوة التى ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وان أعطيت للتوصل الى الحكم بحق فالتحريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فان لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وان قدر إلى الوصول اليه بدونه لم يحز ، وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الآخذ مطلقا وبفصل فى الدافع على ما بينا ، وقد شد بعض الفقهاء فقال : يجوز الاخذ على الحكم بشرط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون فى بيت المال ما يمكن أن يرزقه وان يأذن الامام له فى الاخذ وأن يكون الحكم

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الخصمان قبل التحاكم وأن يكون عليهما معاً وأن لا يوجد متطوع ويمعز الامام عن الدفع اليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فان فقد واحد من هذه الشروط لم يحجز ، ثم الجواز اذا اجتمعت قول شاذ لا ممول عليه والذي فرضه إنما قاله عند الضرورة كالحمصة وفيه معرفة على المسلمين ، وأما الهدية وهي التي يقصد بها التودد واستئالة القلوب فان كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام ، وان كانت ممن له عادة قبل الولاية فان زاد فكما لو لم تكن له. عادة وإن لم يزد فان كانت له خصومة لم يحجز وان لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت عاداته قبل الولاية والافضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضي في قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاية الامور لانه نائب عن الشرع فيحقق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالكي لا يقبل القاضي هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وان كافأه بأضعافها إلا من الوالد والولد وخاصة القرابة التي تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبنت الأخ . قال ابن حبيب لم يختلف العلماء في كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والعمال وجباة الاموال وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبي زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدي اليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلمة الظلمة ، وقال أيضاً والنبي ﷺ ليس كغيره لانه اعما يهدي اليه قربة لله تعالى وما أهدي الى الوالى لم يقصد به الا السلطان ، وفي كلام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكره المرخسى في السير الكبير أن ملك العدو اذا بعث الى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدي اليه لمينه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فان قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلهذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية الى الحكام فان ذلك رشوة لان المعنى الذي حمل المهدي على التقرب اليه ولايته الثابتة بتقليد الامام اياه والامام في ذلك نائب عن المسلمين ، والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » يعنى اذا حبسوا ذلك لا تقسمهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضي هدية من لم يكن يهدي اليه قبل ولايته . وقال

أحمد اذا أهدي البطريق الى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء . فهذه نقول المذاهب الاربعة : كلام الشافعية رحمهم الله لخصناه أولا وكلام الثلاثة ذكرناه بعده . ومن كلام الشافعي رحمه الله انه إن كان على دفع باطل أو إيصال الى حق فهو رشوة محرمة وإن كان لغیر سبب يعرف اكثر من ولايته عليهم فإن أنابه بمنله كان له قبوله وإن لم يشبه لم يحل له عندي الا وضعه في الصدقات لأن ذلك انما وصل اليه بسبب العمالة ذكر ذلك في عامل الصدقة . وللشافعي رضي الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم منه بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والاختصاص بها ؛ وهذا بخلاف ما حكاه ابن عبد البر من الاجماع فدل مرأه الشافعي رحمه الله جواز القبول اذا لم يختص بها بل وضعها في بيت المال . والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أو كلهم ، وأما تحريم أخذها فحيث أوجبت ريبة حرم عليه قبولها ؛ والتجريم في القاضي آكد من بقية ولاية الأمور لان عليه من الصيانة أكثر من غيره لانه نائب عن الشرع . فلينظر القاضي المسكين المشفق على دينه الى سيرته والى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده في أحكامهم وأفعالهم فإن وجد سيرته قربية من ذلك فالحران^(١) ينجو أو ليسأل الله في تقصيره وإن وجد سيرته بخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل عن طريقهم في الدنيا كذلك يعدل عنها في الآخرة وليقنع بأن يكون في عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا تتعرض الى هذا الخطر العظيم وتتحمل اعباء هذا المنصب الشريف ، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان للمجاهد في سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم ، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظلماً ويصل حقاً هي جهاد ، ولا شك أنها أعظم من نوافل العبادات وأفضل من كثير من فروض الكفايات ولكن هيات العدل من صاحبها الا من عصم الله فالأولى للمحتاط لدينه الانكفاف عنها وليعلم أنها ليست جهة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هوى في جهنم فالسلامة في تركها ونسأل الله من فضله ، وأحسن أحوال الفقيه عندي أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويجعل كسبه من غيره من جهات الحل ان قدر على ذلك ، واذا اتلى بالقضاء فلا يحل له ان يأخذ شيئاً الا أن يرزقه الامام أو يفعل ما يستحق به أجرة مثل أن يكتب مكتوباً فيستحق أجرة مثله فيه اذا لم تكن كتابة ذلك واجبة

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا يباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئاً على ذلك لأن الله تعالى قد نصبه لذلك نائباً عنه وحكم الله وعدله يجب أن يكون مبدولاً لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضى ونائبه وكل من ندبه لأموار المسلمين لأنهم أمناء الله في أرضه ونوابه في إيصال عدله إلى الناس وتأدية الأمانة إلى أهلها ، ومن وقع في كلامه من الفقهاء أن القاضى يجوز له أخذ شيء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحل في صورة نادرة وهى حالة الضرورة والخمصة مشروطاً بشروط نبهنا عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لعباده بغير عوض فأخذ عليه ثمناً قليلاً ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يقعون في شيء من هذا ويكتمونه ويأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فإن الحلال يأخذه صاحبه جهاراً لا يستحي من أخذه نسأل الله أن يعصمنا من الزيغ ويسلك بنا طريق الهدى عنه وكرمه انتهى .

﴿ كتاب الصيام ﴾

﴿ مسألة ﴾ فيمن شهد برؤية الهلال منفرداً بشهادته واقتضى الحساب تكذيبه قال الشيخ الإمام رحمه الله قال الله سبحانه (يسألونك ^(١) عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) والمواقيت التى تحتاج إلى الهلال ميعات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكراهية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال ومعرفة سن شاة الزكاة وأسنان الأبل والبقر فيها والاعتكاف فى النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والهدى والآجال والسلم والبلوغ والمساقاة والاجارة واللقطة وأجل العنة والإيلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والعدوة المتوفى عنها فى الآيسة والاستبراء والرضاع والحقوق النسب وكسوة الزوجة والديات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية إلى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنا أمة أمة لا نكتب ولا بحسب الشهر هكذا وهكذا عقد الإهمام فى الثلاثة والشهر هكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين » رواد البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلغاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم ويبقى

(١) فى الأصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل في الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأننا أى العرب أمة أمة لا نكتب ولا نحسب ، أى ليس من شأن العرب الكتابة ولا الحساب . فالشرع في الشهر ما بين الهلالين ويدرك ذلك اما برؤية الهلال وإما بكمال العدة ثلاثين ، واعتباره إكمال العدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده في نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا فارق الشماع مثلاً قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم الا في اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لا خلاف فيه بين العلماء ، وثم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يعتذر عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه فارق الشماع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء في جواز الصوم بذلك وفي وجوبه على الحاسب وعلى غيره أعني في الجواز على غيره فمن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويمتضد بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فاقدروا له » وفي رواية « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته كما في أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها في يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول لمفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضى الامكان وبمجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتبته على الرؤية ولم يخرج عنه الا إذا كملت العدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن الغلط قد يحصل هنا كثيراً بخلاف أوقات الصلاة يحصل القاطع أو قريب منه غالباً ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب إمكان الرؤية ، والثاني وهو الأصح ان السبب نفس الرؤية أو اكمال العدة وعلى كلا الوجهين ليس ما دل عليه الحساب محكوماً عليه بالبطالان وقد يكون في نفسه بحيث تنتهي مقدماته الى القطع وقد لا تنتهي

(١) في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للابولوني ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بالفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان البخاري ومسلم والنسائي عن ابى هريرة ، والنسائي عن ابن عباس والبيهقي عن البراء .

الى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه. وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم امكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيته ناله حساً لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط والذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يعارض القطع فضلاً عن أن يقدم عليه والبيئة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحالة القبول شرعاً لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتي بالمستحيلات، ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى انا نقول العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكن ذلك لم يأت قط في الشرع بل وجب علينا التبين في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولاً ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشتهبه عليه أو يرى ما يظنه هلالاً وليس بهلال أو تريبه عينه ما لم ير أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في الديلة التي رأى فيها أو يكون جهله عظيماً يحمله على أن يعتقد في حمله الناس على الصيام أجراً أو يصحكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولاً عند الحكام، وكل هذه الانواع قد رأيناها وسمعناها فيجب على الحاكم إذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو مخبر من يثق به أن دلالة الحساب على عدم امكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا ينبت بها ولا يحكم بها، ويستصحب الاصل في بقاء الشهر فانه دليل شرعي محقق حتى يتحقق خلافه، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يعتمد فان ذلك إنما قالوه في عكس هذا، وهذه المسألة المتقدمة التي حكينا فيها الخلاف أما هذه المسألة فلا ولم أجده في هذه نقلاً ولا وجه فيها للاحتمال غير ما ذكرته، ورأيت امام الحرمين في النهاية لما تسكلم فيما اذا رأى الهلال في موضع ولم يري غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالع جزم بمسافة القصر وذكر المطالع على وجه الاحتمال له لأنه لم ينقله ثم رده بأنه مبني على الارصاد والموادرات، وفرض ذلك في دون مسافة القصر بانخفاض وارتفاع، وهذا الفرض الذي قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان في هذا الموضع احتمال أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافة القصر كالبلد الواحد فيتعلق به الحكم. ومسألتنا هذه في قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولهما بجميع ماقدمناه فلا أرى قبول هذه البينة أصلاً ولا يجوز الحكم بها . واعلم انه ليس مرادنا بالقطع ههنا الذي يحصل بالبرهان الذي مقدماته كلها عقلية فان الحال هنا ليس كذلك ، وانما هو مبني على ارساد وتجارب طويلة وتسيير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الغوء الذي فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون في حدة البصر فتارة يحصل القطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارة لا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده العادة كما نقطع في بعض الأجرام البعيدة عنا بأنها لا نراها ولا يمكننا رؤيتها في العادة وإن كان في الامكان العقلي ذلك ولكن يكون ذلك خارقاً للعادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولي أما غيرها فلا ، فلو أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه في مسافة يوم مثلاً وصحبه يقر بحق وشهد عليه لم يقبل خبره ولا شهادته بذلك ولا ترتب عليها حكم وإن كان ذلك ممكناً في العقل لكنه مستحيل في العادة فذلك إذا شهد عندنا اثنان أو أكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته في ذلك الذي فلا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لان الامكان شرط في المشهود به وتجويز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين اولى من تجويز انحراف العادة فالمستحيل العادي والمستحيل العقلي لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة فكذلك المستحيل انعادي ، وحق على القاضى التيقظ لذلك وان لا يتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ما شهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرها يقتضى ذلك اولا وهل هما ممن يشتهيه عليهما اولا فاذا تبين له الامكان وانهما ممن يجيد بصرها رؤيته ولا يشتهيه عليهما لقطنتهما ويقظتهما ولا غرض لهما وهما عدلان ذلك بسبب اولا فيتوقف او يرد ، ولو كان كل ما يشهد به شاهدان يشته القاضى لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لكن لا بد من نظر لاجله جعل القاضى ، فاذا قال القاضى ثبت عندى علمنا انه استوفى هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغي للقاضى التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط ، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع في ذلك لم تقبل شهادته فيه ، ومراتب ما يقوله الحساب في ذلك

متفاوتة منها ما يقطعون بعدم امكان الرؤية فيه فهذا لا ريب عندنا في رد الشهادة به اذا عرفه القاضى بنفسه او اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يتكفى فيه باخبار واحد موثوق به ويمانه اما اثنان فلا شك فيها ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الامكان ولكن يستبعدون فهذا محل النظر في حال الشهود وحده بصرهم ويرى انهم من احتمال الغلط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلهذا يجب على القاضى الاجتهاد وسع الطاقة ، اما اذا كان الامكان بحيث يراه اكثر الناس فلا يبقى الا النظر في حال الشاهدين فلا يعتد القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتركيبهما يثبت الهلال ولا يعتد ان الشرع ابطال العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به في القرائن وغيرها ، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب ، وليست الكتابة منهياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى في الشهر بطريقتين ظاهرين مكشوفين رؤية الهلال او تمام ثلاثين وان الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله اهل الهيئة ، ولا يعتد الفقهاء ان هذه المسألة هي التي قال الفقهاء في كتاب الصيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولا شك ان من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فهنا لم يقل شيئاً والذي اقتضاه نظرنا المنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لكننا تفقهن فيها وهى عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه في هذه السنة وهى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد في المعظمية من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رأى في بيسان ، وهى وان كانت اكثر من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب امكان الرؤية فيها بل حكمها في ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندي أن أوله يوم الاثنين عملاً بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك . وقلت للقاضى الذى وقعت الشهادة عنده لاتستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبتته وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع عامه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أر هذا دافعاً لما

ثبت عندى وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولائى قد جرت في عشرين .
 عبداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين في كل عيد هكذا اتحرص على اثباته
 وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفي العام الماضى هكذا وعيد أهل دمشق .
 بقوله الجمعة وكانت الوقفة عند الحجاج ، وأرسل في هذا العام بعد أن حكم وأشاع
 ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفيه شهادة اثنين قالوا إنها رأياه في المعظمية
 من عمل داريا وزكيا عنده فما ألويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء
 ولم يمكن رد السواد الاعظم ولا استحسن الطعن في حكم حاكم بعد اشتهاؤه
 لئلا يتطرق الناس الى الريبة في حكم الحاكم واكتفيت بصيانة تقمى عن الحكم
 بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿فصل﴾ ونفذ حاكم آخر ولم أر ذلك التنفيذ ، فأوصمته على عدم التنفيذ .
 ﴿فصل في التضيحية في هذا العام﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك في
 جواز التضيحية فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد
 العيد ، واما الثلاثاء فعندى أن التضيحية غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً
 لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى منذوراً لم يجزئه ووجب
 عليه الاعادة وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضيحية عليه وهو قادر
 عليها وعلمه يوم السبت عندى يجوز فيه التضيحية .

﴿فصل في الصوم يوم الثلاثاء﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن
 لا يفوت صومه لانه كفارة سنتين ، وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد
 وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فكان ترك الحرام أولى . وجوابه
 أنه انما يكون حراماً اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك
 المتوضىء هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يغسل أخرى لان ترك
 السنة أولى من اقتحام البدعة ، والمذهب أن يغسل عملاً بالاصل وانما يكون بدعة
 اذا تحقق أنها رابعة ، وقد يقال ان هنا أولى بالترك لان التردد في الوضوء بين
 سنة ومكروه وهما بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل
 القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله
 الشيخ أبو حامد في الوضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك
 وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين في تحية المسجد لمن دخل بعد العصر
 استحبابها الشافعى وان كان التسفل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك
 مرجحاً لجانب الترك ، وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفي الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح .
 وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك في رؤية هلال رمضان .
 حصل التردد في يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم
 من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبغي الصوم وليس كذلك
 بل هو حرام ؛ وهذا أدل دليل في مسائلنا على أن التمسك بالأصل أولى ،
 وقد يقال إنه حصل في يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل
 الكتاب في التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومنه ليس
 موجوداً هنا لكن مقصودنا دفع التحريم وإن الاستصحاب يكفي في التمسك به ويبقى
 رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الاجرام الموعود فيه واندفاع المعارض بالاستصحاب .
 فصل ١٠ لما قيل إن ذلك القاضي حكم بأن غداً العيد سمعت بعض
 الشباب يقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك
 ما سمعته من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو ما يفرق بين الجزئي والسكلي
 ولا بين كلام المفتي وكلام العلماء في الكتب فوظيفة العلماء في الكتب
 ذكر المسائل السكلية ووظيفة المفتي تنزيل تلك السكليات على الوقائع الجزئية
 فاذا علم المفتي اندراج ذلك الجزئي في ذلك السكلي أفق في الحكم المذكور
 في الكتب ، وهذا العيد جزئي والحكم عليه بأنه العيد المذكور في الكتب
 هو الذي تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها في الشاهدين
 وقد ذكرناها ومنها في الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم في محل الاجماع
 أو في محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط في الشهود والمشهود به
 والتثبت في الحكم وصحته اختلف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولاً ، وقد
 علم انه لم ير في دمشق فاذا كان قد رأى في بلدة أخرى مخالفة لدمشق في مطالع
 الهلال حتى يجزى خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم في سائر مواضع
 الخلاف ، وقد اختلف العلماء هل ينفذ ظاهراً أو باطناً ولا ينفذ إلا ظاهراً ،
 والذي يقول لا ينفذ إلا ظاهراً يقول انه لا يجوز للمحكوم عليه مخالفتة فيما
 بينه وبين الله تعالى . فهنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع
 فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رأى في ذلك البلد رؤية
 لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل
 يكون عيدان في يومين متجاورين حرام صومهما ؛ ولو فرضنا انه رأى
 عندنا لكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿فصل في الثبوت﴾ قد قلنا ما فيه كفاية في الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ، والقاضى الذى أثبت ذلك ظن أن التزكية كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدالتهم وشهادتهم ، وقد بقى وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهود في نفسه بتحققنا أنه غير موجود .

﴿فصل في حكم القاضى به﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وأنه يستدعى محكوماً عليه ومحكوماً له ، وهو في حقوق الأدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفي حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضى بها نظر ، وقد اختلف الفقهاء في أن القاضى هل يطالب بالذمور والكفارات هذا مع ما فيها من نفع المساكين فاطنك بحقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضى إنما يثبت الشهود فقط أما بحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿فصل في التنفيذ﴾ هو مبنى على صحة الحكم فإن لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المجرد فينبى على أن الثبوت حكم أو لا فأحد الوجهين عندنا أنه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والاصح عند أصحابنا أنه ليس بحكم ، والختار عندي أنه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالشهود به ، وتظهر فائدة ذلك في الحكم المختلف فيه إذا أثبتته من يراه فن يجعله حكماً ينعى نقضه ، ومن لم يجعله حكماً يجوز لمن لا يراه نقضه ، وكذلك إذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالشهود به . وتظهر فائدة في الحكم المختلف به إذا أثبتته من يراه أيضاً في نقله في البلد الصحيح منعه ، وقال الامام بجوازه وهو المختار عندي لما اخترته . وتظهر فائدته أيضاً فيما يظهر لى وإن لم أجده منقولا في الرجوع إذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضى من غير حكم . فإن قلنا : الاثبات ليس بحكم أصلاً فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وإن قلنا حكم بالحق فكما لو رجعا بعد الحكم ، وإن قلت بالختار عندي فالذى يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون كالكوع بعد الحكم .

﴿فصل في شرح بعض الاحاديث﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له » وفي رواية البخارى « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرجى الحديث واختلاف الفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه اذا دل الحساب على رؤيته ، ووجه الاعتذار عنه أنه لما دل على الصوم بالكمال ثلاثين من غير رؤية فهمنا المعنى وهو طلوع الهلال وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال في ليلة الثلاثين في بعض الاوقات فيندرج الخلاف في ذلك بحسب القاعدة المشهورة في أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر المعنى قال الحديث خرج مخرج الغالب وأشار الى العلة فاذا وجدت ولو نادراً اتبعت ، وقوله « رأيتموه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض وتحقق إما بالحس واما بنحبر من يقبل خبره أو شهادة من تقبل شهادته بشروطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده بيان الشهر الشرعي العربي ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لا بطلان حسابهم جملة بل بيان أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز الصوم بالحساب لانه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . واما قوله صلى الله عليه وسلم « عرفة يوم تمر فون وفطر كم يوم تفطرون وأضحكم يوم تضحون » فالمراد منه اذا اتفقوا على ذلك فالمسلمون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكمل الناس ذا القعدة ثلاثين ووقفوا في التاسع ذى الحجة لظنهم وعيدوا في غده ثم تبين أنهم وقفوا في العاشر فوقوفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا اذا كملوا عدة رمضان ثلاثين وأفطروا من الغد ثم تبين انه كان ثاني شوال كان فطرهم يوم أفطروا . فهذا معنى الحديث ان شاء الله تعالى ، ولو أن واحداً رأى وحده اصابه بأن يفطر سرا ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الغد ان لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على أنه ليس فطر كل أحد يوم فطر ، واذا اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قدرؤى في سائر البلاد حواله رؤية محققة فان لم يكن ذلك الغلط من جميع أهل البلد احتمل أن يكون ذلك عندهم للحديث ، وان كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وان تعمداً أهل بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم النامن أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقوفهم ولا يوم فطرهم ، ولان الحديث يقتضى ذلك فاذا اختلف أهل بلد في الرؤية فقال بعضهم انه رأى ما في ذلك البلد واما في موضع غيره يعتقد القاضى انه يتعدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة في ذلك كما

اتفق في هذا العام فعيد أكثر الناس بقولهم والباقيون لم يصغوا إليه فلا يقال ان ذلك يوم أضحى الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصغ الى ذلك ، وكيف يقال ذلك ويحتج على انه العيد بتعيين الناس وتعيين الناس مشروط في الثبوت الذي لا ريبه فيه أعني التعيين الشرعي وأما التعيين بغير مستند فلا عبرة به فلو استدللنا بالتعيين على صحة المستند لزم الدور فان كان ذلك المستند لاعتماد به فالتعيين كالتعيين بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب عليه حكم شرعي ، وان كان المستند معتبراً فالعيد ثابت قلبه فلا استدلال به على صحة العيد لا يصح فتبين أن محل الحديث ما ذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل في صلاة العيد ﴾ ولا يستحب في هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه فان اضطر شخص الى الحضور مع السواد الاعظم وعدم مخالفتهم فينبغي أن ينوي الضحى فانه اذا نوى العيد لم يصح في اعتقاده ولا يجوز أن ينوي ما لا يصح ، ثم في صحتها نقلاً مطلقاً اذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والأصح عند العلماء البطلان فلذلك قلنا ينبغي أن ينوي الضحى أو نقلاً مطلقاً يصح اقتداؤه بالذي يصلى العيد اذا كان جاهلاً بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف في النية .

﴿ فصل ﴾ فاذا صلى كما قلناه وكبر الامام التكبيرات الزوائد فان كبر معه احتمل أن يجري خلاف في بطلان صلاته من الخلاف في نقل الركن القولى لأن التكبير ركن في التحريم ، واحتمل أن لا يجري لأن الركن مشروع في الانتقالات ، فان اضطر في موافقة السواد الاعظم الى ذكر وأراد الاحتراز عن ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل أو أعظم ، وأما رفع اليدين في ذلك فالاولى التحرز عنه لانه يتكرر سبعاً في الاولى وخمساً في الثانية في غير موضعه فقد يقال انه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان مما نقل عن ابى حنيفة في البطلان برفع اليدين وان كان ذلك ضعيفاً لعدم التوالى ولورود السنة به ، فلو اضطر في موافقة السواد الاعظم فليقلل الرفع ما أمكن .

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لانه من أيام التشريق لكن الاولى التقديم عليه لان المبادرة الى التضحية أفضل ولا ضرورة الى التأخير والوقوع معه في الشك ونحن انما استحببنا صوم يوم الثلاثاء عملاً بالاستصحاب لانه لا يعتاض عنه ولا مندوحة في حصول الاجر المرتب عليه وأما تأخير التضحية فلا داعي اليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن في الحكم بالشهر نذراً ، ومما ينظر فيه ايضاً ان الحكم على

غير معين أوله إن كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح أن يحكم للفقراء على بيت المال ؛ أما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم في ذلك .

﴿فصل﴾ فإن سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثنى والحكم به فهل يتعارض الحكمان أو كيف الحال ؟ والذي يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لأن فيه زيادة علم .

﴿فصل﴾ إذا قيل بصحة الحكم فهل يختص بالملكفين في ذلك أو يشمل من يحدث بلوغه في ذلك اليوم أو الشهر مثلاً فيكون في الحقيقة على الجهة وهو الأقرب إذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . (فصل) إذا صححنا على العموم وزلناه على الجهة لم يكن فيه تعرض للاعيان ولا يصح في واحد معين أنه محكوم عليه وإن كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وإن زلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذاك القاضي أما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمل لانه لم يقصد به لا سيما إذا كان أكبر من الذي حكم فإن العرف يقضى بأنه إنما هو على من دونه لا على من فوقه في رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضي القضاء يشملهم لانهم يؤتمنون بالشرع ، والقضاء نصوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانهم مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . (فصل) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبينة على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابي عقلي ، والآخر امر عادي معلوم ، والثالث امر شرعي معلوم فالغلط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضي لكن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضي الثاني أن يثبت في ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضي الاول ان يثبت ولا يستعجل بالاثبات .

﴿فصل﴾ قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستنكر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلاً ويحمد على ان كل ما شهد به شاهدان يثبت ، ومن كان كذلك لا خطاب معه ونحن انما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

﴿فصل﴾ مما يؤنسك في أن التجويز العقلي مع الاستحالة العادية لا اعتبار به مسألة المشرق والمغرب وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم يقل بلحوق النسب الا لأجل الفراش وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » والزوجة فراش فكما نفي أكثر العلماء النسب للاستحالة العادية وخصصوا الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص على قبول

الشهادة مطلقاً وإنما النص في الرؤية وهي أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا بوفى الحديث الولد للفراش^(١) والعموم حاصل فلذلك قال أبو حنيفة ولا يلزمه القول به هنا .
﴿فصل﴾ في هذه الواقعة قامت البينة بالاستحالة فلما ان تقول لمن لا ينجذب طبعه الى الحساب هاتين البينتين تعارضتا كما لو شهد اثنان ان زيدا قتل عمراً يوم كذا في بلد كذا فشهد آخران أن عمراً كان في ذلك اليوم في بلد آخر لا يمكن الوصول منها الى ذلك البلد في ذلك اليوم عادة وان كان يمكن عقلاً .

﴿فصل﴾ قد دل الحساب والاستقراء التام على ان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوماً وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، وأما بحسب امكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهي الى خمسة وخمسين أو أقل أو اكثر بحسب الكسر ولا يمكن أن تكون شهور يقتضي الحساب استحالة نقص مجموعها لم تسمع لما قلناه . واذا غم الهلال علينا في مثل ذلك فيقوى في الاخير اعتماد الحساب والحكم بالهلال كما قاله كثير من الاصحاب على ما قدمناه في تلك المسألة فاذا ضيق الفرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

﴿فصل﴾ حكى عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان الهلال اذا غاب بعد العشاء فهو ابن ليلتين . وهذا اذا صح عن أبي حنيفة يحمل اما على وقت خاص أو على الغالب ، ولا ينبغي أن يحمل على العموم لان الهلال اذا فارق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم في الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد العشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو متأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله في صحيحه من حديث أبي البختري^(٢) الطائفي قال : خرجنا للعمرة فلما نزلنا بمطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فلقينا ابن عباس رضى الله عنه فقلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ ان الله مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين او ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

(١) في كشف الحقائق ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » رواه الشيخان عن أبي هريرة . قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .
 (٢) في الاصل « البختري » بالمهمله ، وهو خطأ على ما هو مشهور ، واسمه سعيد بن فيروز

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا الفقيه العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود اترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الحبر الذى من شأنه ردع العدا بيراعه ولسانه
بين لنا نهج الصواب وسيلة لا زال علمك يهتدى ببيانه
فى صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم فى رمضان
فرأى المنى من العبالة هل له صوم أم الفتيا على بطلانه
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه
تم السؤال أجب جواباً شافياً ممسا حباك الله من إحسانه
هذا سؤال اترمذى محمد الحمد لله العلى بشانه
فأجبت فى رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا فاضلاً نظم السؤال محبراً عن شأن من قد لح فى عدوانه
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم حرمة شأنه
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه
يا ويله من حر نار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه
دعه يتوب لعل يغفر ما جنى متضرعاً لله فى غفرانه
هذا جواب على السبكى عن فضل حباه الله من إحسانه

﴿فائدة﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية از الاولى للسالك ملازمة ذكر واحد حتى ينفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندى محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيرى كما يرى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والعلم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نعتقد أن ذلك افضل من قراءة القرآن فالكاملون الاقوياء كالا نبياء والصحابه وكثير من سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد ، لذلك أقول فى مقام الثناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وانه ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك فى الضعيف الذى تبهر لبه صفات الجلال والجمال اضعاف ذلك فيغيب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضعاف ذلك ويحصل فى قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ما حصل لأولئك ولا يغيبون عن حشهم ولا يرتفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة منغمرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان أخذ المعانى من الانماط كمن يمشى مكباً على وجهه وأخذها من معدنها كمن يمشى سويماً . فيه نظر

لان اخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لا يوثق به نعم ان المعاني أوسع من الالفاظ وتأثير الكلام في النفس بأربعة أشياء (أحدها) بدلالته على المعنى الذي أرادته المتكلم (والثاني) بصورته التي صنعت ذلك . (والثالث) بحالة في المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام في قلبه وتكيفه به وكيفية القائه للسامع والحالة التي تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة في السامع من الاقبال عليه وتفرغ قلبه والقائه سمعه وطيب منبته حتى يكون قلبه كالارض التي يلقي فيها البذر وتشوقه له وقبوله . والاول هو العلة المادية والثاني العلة الصورية والثالث العلة التفاعلية والرابع العلة القلبية ؛ ومن هذا كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة لا شيء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدهم فعمدوا تلك الحالة الشريفة وهي مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم ونقيت عندهم العلة المادية والصور ببقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التي لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابة ؛ وأما القلبية فيحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهي لو بلغت ما بلغت لاتصل الى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر في القلب لا بد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التي هي جوامع الكلم فاذا شهدت لها قبلت وإلردت والله أعلم . كسبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

﴿ حفظ الصيام من فوت التمام ﴾

﴿ مسألة في حفظ الصيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليمًا كثيرًا . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ما حصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهني الى أنه لا يزول فنازع السائل في ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لو لم يتب لا يحصل لصومه نقص لأنها صغيرة تسكفر باجتناّب الكبائر من غير توبة فلا تنلّم بها تقواه وربما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لانقص الصوم وانما تنلّم تقواه وأما الصغيرة فلا تنلّم تقواه لأنها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها ونذرة السالمين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل تحتاج أن نجيب عنها فتقول وبالله التوفيق : (المسألة الاولى) في أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصي أو لا ؟ والذي نخناره في ذلك أنه ينقص وما أظن في ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب ^(١) فان

(١) سيأتي الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

صاحبه أحد أو قاتله فليقل إني صائم » رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخارى . ففى هذين الحديثين دليل لما قلناه لأن الرفث والصخب وقول الزور والعمل به مما علم النهى عنه مطلقاً للصائم وغيره ، والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الامور اذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى نفهمه فلما ذكرت فى هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبحها فى الصوم على قبحها فى غيره ، والثانى الحث على سلامة الصوم عنها وان سلامته عنها صفة كمال فيه لانه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضى أن تقبيح ذلك لاجل الصوم ثبتت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فاذا لم يسلم عنها نقص كما قلناه ، وقول الزور والعمل به حرامان والرفث والصخب قد لا يكونان حرامين بل صفتا نقص فاعلمنا بالحديث انه ينبغي للصائم تنزيه صومه عما لا ينبغى من المحرمات والمسكرات والرفث والمنافاة للعبادة . وقد اختلف فى تفسير قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فقول فى تفسيره على أحد الاقوال لعلكم تتقون المعاصى لأن الصائم أظلم (١) لنفسه وأردع لها من مواضع السوء ، وهو أحد المعانى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فعليه بالصوم فانه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالمعنى المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملاً له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم وإما لأن حقيقة الصائم أن يكف فانه إذا أمر بالكف عن الأكل والشرب المباحين فالكف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكليف قد ترد بأشياء وينبه بها على أشياء أخرى بطريق الاشارة ، وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال فى قلوبهم وبأقوال فى قلوبهم وألسنتهم وبأعمال فى جوارحهم وبستره ، وليس مقصود من الصوم المضمض كما فى المنهيات وكما فى إزالة النجاسة بدليل أن النية لا بد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله كان المقصد منه فى الاصل الامساك عن كل المخالفات لكنه يشق تخفيف الله عنا وامر بالامساك عن المفطرات ونبه العاقل بذلك على الامساك عن المخالفات ، وأرشدنا الى ذلك ما ورد فى هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

(١) أى أمنع ، وفى نسخة « أطف » ولعله خطأ .



اجتناب المفطرات واجتنب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء في كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصي والمكروهات التي لا تفطر بالاجماع من باب كمال الصوم وتمامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصي وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : اذا صمت فلبصم سمعك وبصرك ولسانك عن الكذب والمأثم وأذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجعل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبي ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فلم يهذه أن الصوم ينقص بتلبسة هذه الامور وإن لم يبطل بها وإن السلامة عنها صفة فيه وكمال له ، ولهذا قال الشيخ أبو اسحق في التنبيه : وينبغي للصائم أن يتزه صومه عن الشتم والذم فاقصر على قوله « ينبغي » المشعرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وإن كان من المعلوم له ولغيره أن التزه مطلقاً عن الغيبة واجب ولكن مراده ما ذكرناه من أن التزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب في الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الانتم المترتب عليه في نفسه للنهي المطلق عنه الذي هو للتحريم وحصل مخالفة أمر الذم بتزبه الصوم عن ذلك ونقص الصوم بتلك المخالفة التي هي خاصة به من حيث هو صوم ، وهي غير المخالفة التي هي من حيث ذات الفعل المنهي عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء في الحج مثله قال تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ^(١) » وفي ذلك ادل دليل على أن سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال نقص فترك ذلك نقص في الحج ، وأما الصلاة فأعظم من الحج والصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب نفيس انتخابته لما كنت بالديار المصرية قال في هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جراحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بفكر وشغل قلبه بالنظر في غير عمل الصلاة انه منقوص من ثواب من لم يفعل ذلك فاقد جزءاً من تمام الصلاة وكما هالها

(١) في كشف الخفاء للعلجومى « من حج فلم يرفث - وفي لفظ من حج البيت ، وفي آخر من حج لله فلم يرفث - ولم يفسق - خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وفي لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه احمد والنسائي وابن ماجه والشيخان عن ابن هريرة .

فالمصلي كأنه ليس في الدنيا ولا في شيء منها إذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس في الأرض إلا أن ثقل بدنه عليها وذلك أنه يناجي الملك الأكبر ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقبل عليه بوجهه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر أو يتحرك بغير ما يحب المقبل عليه وما يقوى قلب عاقل لبيب أن يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فيراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لا يطلع على ضمير من ولى عنه بضميره والله عز وجل مقبل على المصلي بوجهه يرى اعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التي أقبل عليه من أجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل أن يخلطها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الإقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه إذا صلى فإن الله عز وجل قبل وجهه إذا صلى » وعنه عليه السلام قال « إذا صلى أحدكم فلا يتنخم قبل وجهه فإن الله عز وجل قبل وجهه إذا كان في الصلاة . ومما أوحى الله عز وجل إلى يحيى بن زكريا إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا فإن الله يقبل بوجهه إلى وجه عبده ما لم يلتفت . وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد إذا قام في الصلاة فأنما هو بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لا حاجة لي بك » سنده ضعيف . هذا كله من كتاب محمد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » رواه البخاري . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالته الإجماع على نقص الصلاة بهذه الأمور وأكثرها ليس بحرام على المعروف من مذاهب الجمهور ، وقد تكرر في كلام محمد بن نصر الذي حكيناها إنكار جواز الالتفات ولا يستبعد ما قاله فما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم أن يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أياك والالتفات فإن الالتفات في الصلاة هلكة فإن كان ولا بد ففى التطوع لا في الفريضة » قال الترمذي حسن صحيح . وما حكاه محمد بن نصر من الإجماع لا يعارضه اختلاف الفقهاء في صحة الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه لأنهم لم يقل أحد منهم أنها كاملة ؛ وهو إنما نقل الإجماع في النقص وإن ذلك جزء منها فقد تقرر هذه المسألة وظهر أن الحكم لدى ذكرناه صحيح في العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج بإجماع العلماء ورواه الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء: اما الاجماع ففي الصلاة والاعتماد فيه على محمد بن نصر ونعم من اعتمد عليه ، وأما شواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء في الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا لو قارنهما معصية او نحوها فالذي يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران بها لان المقصود منهما من نصره الدين واعلاء كلمة الله والاثخان في الارض وسد خلة الفقير والمسكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعل متمثل لجهاده وصدقته عاص بمخالفته في شيء آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملاً ويأثم على ذاك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه وبدنه بين يدي الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها نفع لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من إقبال الرب عليه وإن الله في قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها ، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة في مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والفسوق والجدال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب في تعظيم شعائر الله والتجرد فيها . وهذه الامور في العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لعمان قاصرة عليها وان كان فيها ما يتعدى الى غيره مما اثرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتها عن الفحشاء والمنكر فيه منفعة متعددة ، واما حقوق العباد في الصلاة فقول المصلي السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابتها لكل صالح من ملك وغيره في السموات والارض ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهذان حقان في الصلاة على المصلي لغيره . وفي الصوم الكف عن شتم الخاق وغيبتهم وإذا هم . وفي الحج اقامة منائر تلك الشعائر والجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن ، ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شيء من الفاظ الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعلق به مع النساء أو مطلقاً ، وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرم ، وقد لا يكون حراماً اذا كان مع امرأته أو جاريته على وجه جائز أو على مجرد التلمهي به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتفاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لا يكون حراماً بحسب عوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريمه . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة في شيء من الاشياء لافي ترك الطعام والشراب ولا في غيرها لافيعن ترك قول الزور والعمل به ولا فيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لي ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف في قلبه أو في بدنه وإما متعدية الى غيرهم من العباد لحاجتهم والله تعالى غني عن جميع خلقه غني عن جميع عباداتهم قال الله تعالى (ان ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) وهو سبحانه وتعالى غني عن تقوانا ايضا وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني » ثم انه تعالى تلطف في الخطاب والامر وتحصيل مصالحنا فقال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) والله تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له في قرض ولا في غيره ، ولكن لما كان الفقراء من عباده الذين جعلهم - اختباراً لهم - هل يصرون أولاً وللأغنياء من خلقه هل يقومون بحقوقهم أولاً - محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفوهم إياها من فضل ربهم يوم القيامة ؛ ثم بالغ فجعل ذلك قرضاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد في الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني فيقول يا رب كيف أطعمتك وأنت رب العالمين قال استطعمتك عبادي فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي ثم يقول يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني فيقول يا رب وكيف أسقيتك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبادي فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندي ثم يقول مرضت فلم تعدني فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبادي فلان فلم تعده فلو عدته لوجدتني عنده . ﴿ فائدة عارضة ﴾ قال في الاولين « لوجدت ذلك عندي » وفي هذا « لوجدتني عنده » لان المريض لا يروح إلى أحد بل يأتي الناس إليه فناسب أن يقول لوجدتني عنده بخلاف المستطعم والمستسقي فانهما قد يأتيان إلى غيرهما من الناس ؛ فاذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » أي أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول السر في الامر به من نفع يحصل في قلب الصائم أو في بدنه أو يتعدى الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة في حقه ولا في حق

غيره من العباد فانتفت الحاجة عنه فكأنه قال لا حاجة للعباد ولا لاحتد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ الحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال في الصوم قد تكون باقتران طاعات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتنباب منهيات . فكل ذلك يزيده كمالاً ومطلوب فيه ولهذا جاء في الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ، أجود الثاني بالرفع ، بل أقول إن الكمالات في الصوم وفي غيره من العبادات قد تكون بزيادة الاقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كمالاً فقواته نقص لاسيما مع القدرة عليه : ولم أر في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

لا سيما في مخالفة مقتزنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهي فهي نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقيب الصلاة والاستغفار بالاستغفار بعد قيام الليل وعدم الهجوع ليلاً . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وانزلها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذي ينلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهي أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تنلم التقوى ممنوعة فإن التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) المعنى هنا من اتقى الشرك فإن كل من اتقى الشرك يتقبل منه ، الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كانت ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فإذا لم يتركها فقد انحزمت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لأنها وقعت محرمة ومعصية ومذمومة فاعلها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريب أن المعصية على الإطلاق تنافي التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرنا فالقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتي إن شاء الله . (المسألة الثانية) فيما يترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها أحكامها في غير ما نقصده معروفة وأما ما نقصده هنا فقد نظرت ما حضرني من الآيات والأحاديث فلم أجد التوبة إلا في المنهيات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) بعد ذكره من أول سورة النور إلى هنا أحكام الزانية والزاني والقذف وقضية الأفك التي لا شيء أقبح منها ، ولم حصل في تلك الآيات الكثيرة من

الالتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل النبى صلى الله عليه وسلم والنهي
عن دخول البيوت بغير اذن والأمر بغض البصر لأجل النظر المنهى عنه وابتداء
الزينة ، وهذه كلها مناه وكذا قوله تعالى (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً)
فانه استثناء من الذين لا يدعون مع الله آهياً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
إلا بالحق ولا يزنون . وجزائهم بعد ما ذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه
أمر ونهى وهو الاتفاق بلا اسراف ولا تقتير ثم حتم بثلاثة وقال عن العشرة
(أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهى عنه
يوقع بها اثم . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به
حرام منهى عنه لكن لا ينفى بدون فعل المأمور فلذلك لم يأت فيه فلو فرضنا
من ترك صلاة عامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل نقول لا تصح
توبته أصلاً حتى يقضى أو تصح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة في ذمته
حتى يأتى بها ؟ هذا محل نظر فلم أر من صرح فيه بشيء ، والأقرب الأول .
والفرق بين الاوامر والنواهي في هذا المعنى ان الاوامر قصد فيها فعل المأمور
به لمصلحة المكلف ولا تحصل تلك المصلحة الا بالفعل فاذا ترك عصى لا خلا له
بالمقصود ؛ وتلك المعصية مستمرة حتى يأتى بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا
الاثم المتعلق به حتى يأتى به لانه هو المقصود ، وأما النواهي فالمقصود منها عدم
المنهى عنه وإن كنا نقول المكلف به هو الكف ولكن المقصود العدم بدليل
انه إذا لم يفعل ساهياً لم يأنم لحصول مقصود النهى وإن لم يكن فعل الساهى
عبادة ؛ وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . وارتدد الذي أشرنا اليه انما
هو في سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعاً الا بالفعل ، وهذا هو سبب
قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمأمورات لا تسقط بالجهل
والنسيان . (المسألة الثالثة) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه في الصوم
أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والاعمال الصالحة
ما كفرها فلا شك في سقوط اثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذي حصل منها
للصوم يزول ويحول حكمها كما زال اثمها أولاً يزول ؟ هذا أصل السؤال
واستعظمت الكلام في ذلك لان هذا مما أمره الى الله يظهر لنا في الآخرة
ولا يظهر له أثر في أحكام الدنيا في الاعمال فلم تتكلف الخوض فيه ، ثم
قلت لعل بعلمه يكف العصائم ويزداد حذراً من الاقدام عليه إن تبين انه لا يزول
النقص ويزداد شكره لله إن تبين انه يزول النقص فنظرت فرجح عندي على ثلوم

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندي فهو أنه لا يزول النقص لأن الذي تخيلته مما قد يتمسك به لزوال النقص شيان أحدهما ان التوبة تجب ما قبلها وان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والمراد من ذلك والله اعلم جب ما قبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لا ذنب له في ذلك خاصة والمشبه لا يلزم ان يكون مثل المشبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه وما هو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب المعهود أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لا ذنب له » المقصود به العهد وان المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للسبب ؛ وان اريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك ايضاً ، وان اريد به العموم مع ارادة العهد أو الجنس في الاول فنحن نمنع ان هذا مراد لتعذره . واعلم ان العلماء ذكروا ان المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثاني هو الاول ، والنكرة تعاد نكرة والثاني غير الاول ، واما اعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه في القرآن وهذا الحديث منه ، وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو في سقوط الاثم ويدل له ما قدمناه من ان التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال في الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلاً حج فرث في حجه وفسق وجادل ثم تاب لا يمكننا ان نقول عاد حجه كاملاً بعد ما نقص فكذلك هذا ، ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، وبما يحقق ذلك ان التوبة هي الرجوع والرجوع عن ارتكاب المنهي يكفي ، لان العدم المقصود منه فات ولا يمكن تداركه ، والقصد اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فاذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتي به فمن تاب من الحرام الواقع في الصوم حصل المقصود بالنسبة الى الحرام من حيث هو ذرتفع اثمه ولم يحصل المقصود في تحصيل صفة السلامة للصوم اذ يستحيل ذلك ؛ وفي هذا احتمال هو منار النجوم الذي قدمته من جهة انه لم يقم عندي دليل قوى على ان الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون مانحة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، والنهي عنها لقبحها في نفسها فلا تظم الى الصوم الذي هو عبادة فاذا جاءت التوبة تحت ذلك اتقيح من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك ان من نسي وهو صائم فاكل أو شرب يتم صومه ، والظاهر انه غير

ناقص وان وجد صورة المنهى عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك . وحرف المسألة ان الشارع ان كان جعل ترك تلك المناهى جزءا من الصوم على جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والا فيزول ، وللشارع التصرف في ماهيات العبادات بالجمال . واما الرفث والجدال والتسوق في الحج فالظاهر انه لا يزول بالتوبة ما حصل للحج به من النقص فان الآية الكريمة قوية في تقيها عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، ومما يشبه عليه ان كل معصية فيها ثلاثة امور احدها ذاتها : والثاني مخالفة فاعلها لامر الله تعالى ، والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتناله بها وجزاؤه بالثواب عليها . والتوبة عن المعصية انما تسقط الثالث فتمحوه وتعدمه بالكلية واما ذاتها وما حصل به من المخالفة فقد وقع في الماضي فيستحيل دفعها ، ويشير الى ذلك قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) الى قوله (الا من تاب) فهو استثناء راجع الى حكم من تقدم في قوله (يلقى أثاماً) وأما وجود تلك المعاصي وكونها مخالفة فام ترتفع . فان قلت : قد قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) قلت : يستحيل أن يصير السيئة نفسها حسنة وان ظن ذلك بعضهم ؛ وانما معناه انه يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلية أو يحوو السيئات الماضية من الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلية أو حسنات أخرى من فضله ، وأما ان ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فحال . اذا عرف ذلك فالزنا مثلاً ذاته التي وقعت من الزاني لم يرتفع وجودها فيما مضى بالتوبة لمخالفة الله تعالى انها ارتفع الاثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ^(١) » فذلك القدر من الايمان الكامل الذي دل الحديث على ارتفاعه

(١) في كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس للمعجلوني ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه الامام احمد والبخاري عن ابى هريرة ، وزاد في رواية « ولا ينتهب نهبه ذات شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وابو داود والترمذي والنسائي « والتوبة معروضة بعد » وزاد في رواية عن مسلم واحمد « ولا يغفل احدكم حين يغفل وهو مؤمن فأياكم اياكم » ورواه الشيخان والنسائي عن ابن عباس بلفظ « لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل وهو مؤمن ولا يفتن وهو مؤمن ولا يفسد وهو مؤمن ولا يكره وهو مؤمن ولا يكره وهو مؤمن ولا يكره وهو مؤمن »

عن الزاني حالة زناه لا يتصور أن يقال إن التوبة تعيده في وقت الزنا الماضي وإنما يعود مثله بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ، كذلك الغيبة للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع إلا إن شاء الله أن يعوضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا ترتفع وانما ترتفع المؤاخذه بها . فالمضاد للصوم الكامل هو ذات الغيبة فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لا أثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الأفعال والتروك ينشرح صدرك لفهم ما قلناه إن شاء الله تعالى . الشيء الثاني مما قد يتمسك به لزوال النقص أنا وجدنا الصلاة تجبر النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج يجبر النقص فيه بدماء الحيوانات فقد يقال الصوم أيضاً يجبر النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، وإطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء في إطلاقاتهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندي فيه توقف لأن أكثر الأحاديث لم يرد فيها ما يدل على ذلك ، وفي سنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا شك أحدكم في صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والسجدتان وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً أصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان » . وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سجدتي السهو المرغمتين فكنت أقول لعل الأمر بسجدة السهو لأرغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت في البخاري عن ابن بحينة (١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في صلاة الظهر وعليه جلوس فلما اتم صلاته سجد سجدتين فكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدتها الناس معه مكان مانسي من الجلوس . فقوله « مكان مانسي من الجلوس » دليل على أنه جابر ، وهو من كلام ابن بحينة والظاهر أنه عن توقيف أو فهم ، وأيضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فأرغامه إنما يحصل بالسكالم ولكنه جعل طريقة السجود الذي امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الأول وغيره مما يجبر من أفعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم أيضاً كذلك ، ثم نظرت مؤمن « زاد عبد الرزاق » ولا ينتهب النهبة وهو مؤمن « وفي الباب عن عبد الله بن أبي أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن علي وعائشة وابن عمر ، ولفظ الترجمة عند الطبراني عن أبي سعيد وزاد « يخرج منه الإيمان فإن تاب رجع إليه » . (١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتمانية سناكنة ، وهي أمه .

فوجدت خبر ابن بختيار في السهو بالنقص وهو ترك مأمور فيظهر الجبر فيه ولا يأتي مثله في الصوم الا ان ثبت لنا ان الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءا من الصوم ، ومع ذلك قد ترك من الترك والفعل والحديث الذي فيه ارغام الشيطان لم يكن السجود جابرا لشيء فلذلك جعل مرغما فصار سجود السهو على قسمين تارة يكون جابرا وتارة لا يكون جابرا وذلك اذا زاد قياما أو ركوعا أو سجودا ساهيا ، والاتيان بالمنهي في الصوم من هذا القبيل ففعل المنهي فيه كزيادة ركعة في الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاما فقط لا جابرا فدل على انه لا نقص فيها اعتبارا بالصورة وعدم التعمد بالفعل الزائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهي فالتقص حاصل من حيث المعنى فينبغي أن يكون له جابرا لكن لم يرع من الشرع ذلك . فان قلت : المحبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة في ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجملة والجزء الذي هو ركن لا يجبر في شيء من المواضع والاباض في الصلاة والواجبات في الحج تحجر والسنن لا تجبر في الصلاة ، والصوم ليس منقسما كالصلاة الى أبيض وغيره لكن مطلق كونه مطلوبا فيه فديلته جالبة بعض أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابدا لما يمكن ان يتمسك به متمسك ونحن لا نرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياسا وانما ثبت في الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وههنا في الصوم لم يرد ما يقتضي جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نصب جبرانات ولا قياس صحيح في ذلك هنا فوجب الكف عنه وانا لا نزيد في التوبة على ما اقتضاه نص الشارع فيها ولا تثبت في الصوم جبرانا لعدم الدليل عليه ونثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعي حتى يأتي دليل على خلافه . هذا الذي يترجح عندي وليس رجحانا قويا بل فيه ثلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة نحو التوبة لكل اثر الذنب ، ومن جملة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية في صورة الاكل ناسيا ، والمسألة محتملة ، وتعميم قدر العبادة والاحتياط يقتضي ما قلناه ليحذر الصائم من ذلك فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله ، وهذا الاحتمال والثلوم الذي ذكرته انما هو ليكون هذه المناهي عدمية فلو كان في الصوم امر بثبوت

فات عمدا كنت أجزم بأنه لا يزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم اجد إلا قوله . « إني صائم » اذا شأته احد فقد جاء في الحديث الأمر به فلو تعمدا تركه يبقى النظر في عده جزءاً من الصوم . فان ثبت ذلك ظهر النقص وأنه لا يزول بالتوبة عنه من غير تلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزي من الاجماع في الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضى انه لا فرق بين أن يتوب أولاً ليتوب وكل ما ذكرناه في التوبة يظهر أنه يأتي مثله في تكفير الصغائر بغير التوبة والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكي غفر الله لهم في نصف نهار السبت الثالث عشر من شهر الله المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ باب الاعتكاف ﴾

﴿ قدر الامكان المختطف في دلالة « كان اذا اعتكف » ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى إلى رأسه » وأشباه ذلك من المواضع التي يجيء خبر « كان » فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو الجزاء او لا ؟ وقال قال ابني ابو حامد بارك الله في عمره انه لا يدل على واحد منهما لان اعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد اداء الشرط و « كان » . إن دلت على مضى مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتيب الجزاء على الشرط وهو كونه اذا وقع منه الاعتكاف يدنى رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لا يلزم منه وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمته » لا يلزم وقوع المجيء منه بل الماضي مضمون الجملة الخبرية بمجملتها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط . وفعل الشرط قيد فيها لا بعض منها ولا من مدلولها و « اذا » وان دلت على تحقق مادخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق في الخارج بل في الذهن ، فاذا قالت « اذا جاء زيد أكرمته » فعنى التحقق أن المتكلم تحقق انه سيقع هذا الشرط ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف » غاية تحقق ان الاعتكاف سيقع في المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع يغلب على الظن وقوعه .

فحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ . هذا نص كلام لولد أبقاء الله وتقع به وكتب
الى بذلك في شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبعمائة من القاهرة الى دمشق
ونقلته من خطه فكتبت اليه الجواب في الشهر المذكور بما نصه : (مسألة) مثل
قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدنى
الى رأسه فأرجله » ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف ، وادعى
آخرون انه يدل وان دلالة على ذلك ضرورية ، واختلف هؤلاء في المأخذ
فمنهم من أخذه من « اذا » وانها لا تدخل إلا على المعلوم ، ومنهم من أخذه من
« كان » ولم يبين وجه أخذه منها . والذي أقوله بعون الله تعالى انه يدل على
وقوع الجزاء مطابقة ، وأما الشرط فيدل عليه التزاماً لا مطابقة وأز دلالة
على ذلك من « كان » لا من اذا وحدها قطعاً ولا من « اذا » مع « كان » على
الظاهر كما سيبين في أثناء الكلام ، اما كون « اذا » وحدها لا تدل فلانها تدخل
على الراجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يرجح بالنسبة الى
المستقبل لا الى الحال والماضى ، وأما كون « اذا » مع « كان » لا تدل فلما سبغهم
من كلامنا فيما سيأتى عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فان أراد صاحب هذا
القول انه من « اذا » مع « كان » قويت ، ولكن يرد عليه انها انما يتحقق منها
الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع ، ويرد عليه أيضاً ما سنذكره أيضاً انه لم يبين كيفية
دلالة « كان » على ذلك ، وأما منع الدلالة على ذلك رأساً فتذكره الطباع ولا
يتردد أحد في فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله « كان يشوص ^(١)
فاه بالسواك » و « كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بشق رأسه الأيمن » و « كان
إذا تعار من الليل يقول » و « كان إذا نام نفخ » و « كان إذا سجد جحج
جحا » ^(٢) وأشبه ذلك . فان قلت : ما سبغهم ذلك ؟ قلت : بحث فيه مع
جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشيء ويكتفون بمجرد الفهم ومنهم من
يكتفى بالفهم ولا يزيد عليه ، ومنهم من يقول هو من تسويغ الاخبار اذ لو لم
تعلم بذلك لما كان لها ان تخبر ، ولا طريق الى العلم الارؤية الفعل . قلنا قد
يكون للعلم طريق آخر ، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعاني التي تفهم
من المركبات غير أن يكون للمفردات دلالة عليها حتى الافراد ، ومنهم من

(١) أى يدل لك أسنانه وينقيها ، وقيل هو أن يستاك من سفل إلى علو ، وأصل
الشوص : الغسل ، والكلمة في الأصل مهملة من النقط كـ شـير غير ها ، والحديث مشهور .
(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافاهما عنهما ، ويروى « جحى » بالياء وهو الأشهر .



لا يصل ذهنه الى شيء من ذلك ؛ ولم أر أحداً منهم يتخبط في الفكر في ذلك
وليت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فان شرط الفهم تشوف الذهن
اليه ، ولعمري ان مانع الدلالة اقرب الى العذر من المنكر عليه في العلم لأن
المانع متمسك بقواعد العلم في مدلولات الالفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر
عليه انما معه من التمسك فهو يشاركه فيه العوام فلا حمد له في ذلك وانما يحمده
على أخذ المعاني من القواعد العلمية ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد
ويغوص للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلي وما
يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد أخرى حتى يتبين له الحق فيه كما
يعرض الذهب على المحك ويعلمه ثم يعرضه حتى يخلص . والذي أقوله أن الجملة
الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكانت انقلبت ماضية المعنى لدلالة « كان » على اقتران
مضمون الخبر بالزمان الماضي فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادناء رأسه
صلى الله عليه وسلم في الزمان الماضي عن قول عائشة وإن كان مستقبلاً عن ابتداء
كونه صلى الله عليه وسلم الذي دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة
ان جعلنا المحكوم به في الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ؛ وإن جعلنا المحكوم
به النسبة لزم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فيستلزم وجودهما فتكون
الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير .
فان قلت : النسبة إنما هي ربط الشرط بالجزاء وذلك لا يستدعي وجود واحد
منها . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن
أن يكون ماضياً بل هو حاصل عند التكلم لا يتقدم ولا يتأخر ؛ وطرف هو أثر
عن ذلك الربط وهو إرتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حتمي في الذهن لافي
الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد
عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤت بكان للدلالة على شيء من هذين
الأمرين بل لأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت :
والوقوع عند الوقوع لا يستلزم الوقوع مطلقاً . قلت : ذاك إذا أخذ مطاق
الوقوع وهنا يأخذ مقيداً بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس
في الماضي ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولو قلت إن كان إنما دلت على معنى ارتباط
مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل
بدونها . وهذه المعاني الثلاث التي ذكرناها في كل شرطية . فاذا قلت إذا جاء زيد
جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر

عنه انما هو نفس المجيء المستقبل عند المجيء المستقبل فاذا كانت خبرا لكن لم يعتبر إلا ما كان مستقبلا فيصير ماضيا من هنا دلت على الوقوع في الماضي ، وأكثر الناس لا ينفطنون لوجهه وإن فهموه بطباعهم ، ويدل على ذلك أنك تقول كان زيد قائما فصار قائما بعد ما كان للحال ماضيا ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضيا بعد ما كان مشتركا بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فاذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه في الماضي ودلالة اسم الفاعل من حيث هو ما تغيرت ، وتقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فاذا دخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضي الذي دلت عليه كان ، فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام سواء كما ظنه بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام بزمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام بزمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار بحدوث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف في دلالة المضارع فاذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضي الذي دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعناه الاخبار بقيام مستقبل عن زمان الاخبار ، ولا أدري هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولا ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضا ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه في حال الاخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه في الزمان الماضي الذي دلت عليه كان وتقول زيد إن يقوم يلحق خيرا ، ولا أدري هل يجوز دخول كان على هذه أولا من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها و« ان » تدل على عدم تحققه ، والأقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدومه والشك فيه في الزمان الماضي الذي دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له ما في الحديث في قصة الحديدية الذي قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلا الى أن قال وإن توضع كادوا يقتتلون على وضوءه ، ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على المضي كما أن كان تدل على المضي وقد جاءت في متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك اذا دخلت في خبر كان ومما يستفاد هنا ان « ان » اذا لم تكن في خبر كان لا تدل على الوقوع واذا وقعت في خبر كان فالظاهر انها بضميمة كان تدل على الوقوع ولا تفرق حينئذ من « اذا » الا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « اذا » غالب الوقوع ، وهذا قد ينكره كثير من الناس لما في الأذهان من ان « ان » انما تدخل على المحتمل ونحن

تقول صحيح أنها للمحتمل وكذلك هي هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه في خبر كان ، وتقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في المستقبل حينئذ أو بعده على الخلاف في ان العامل في « اذا » جوابها أو الفعل الذي دحات عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والخبر به في هذه القصة الصوم اذا اعتكف وليس لك أن تقول ليس الصوم بخبر آبه بل الخبر به النسبة لانا نقول النسبة هي نفس الخبر أولاً لازمه وهو التفصيل الذهني وأما الخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وإيضاً والمعنيان متلازمان في الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيد اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في زمان مستقبلي عن الزمان الماضي الذي دلت عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذي قلناه فان دخول كان لم يزد إلا تحقق ان ذلك الذي كان مستقبلاً صار ماضياً لضرورة دخوله في خبر كان ولولم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء ألا ترى إلى قوله تعالى (والذين إذا ما غضبوا هم يغفرون) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلاً . وقوله تعالى (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) وقد تحترم المنية شخصاً قبل حصول التمسك له ، ففي مثل هذا إذا دخلت كان إلا بدان محصلاً هذا اذا اخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار الفعلي ، وقد تأتى هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هذا الشخص بهذه الحيثية كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قولوا سمعوا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جلد أن لقي ألفاً كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقي ألفاً كسرهم لم يلزم حينئذ أن يكون قد لقي ولا كسر ، والواقع في الاحاديث التي ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولاً فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلأنه المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابي لاسيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبني على ما بنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدني جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدني خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز تجردها عن الشرطية . هذا ما حضرني الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود . ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان فكذا فيه مباحث

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خبرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفى «
و « كان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن
الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى (الذين
ان مكناهم فى الارض اقاموا الصلاة) وقوله تعالى (كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون) وقوله تعالى (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) وقوله تعالى
(واذا ما غضبوا هم يغفرون) وقول الشاعر :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليماً او اصابك جاهل
ونظائر ذلك وهى اكثر من ان تحصى ، وفى بعضها يظهر من قوة الكلام ان
المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

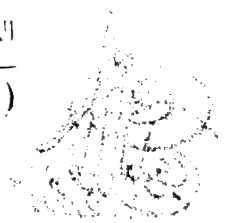
اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليماً او اصابك جاهل
وينشأ من هذا النظر والتردد قوة السؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف
يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع
الاعتكاف وحينئذ لا يدل هذا اللفظ بمجره على قوة الاعتكاف لادلالة مطابقة
ولادلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته
كذا تعرف بامور اما لوقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ما علمه الخبر من حاله
لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوغاً للاخبار ، واما ان يكون الخبر الله تعالى
وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه فى المستقبل ، واما قرأتى حالية يستدل بها
العباد على ذلك فى حق العباد الأول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق
فى الاول كنا نقول تدل دلالة التزام مع نظر فيه ، ووجه النظر ان الدهن
لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال الخبر وصدقه اليه ولكن
الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند الخبر هو الطريق الثالث او غير ذلك .
وهذا ما استقر عليه نظرى فله در من وقع ذهنه بديهة عليه وبارك فى عمره .
وكتب فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الأول سنة خمس وأربعين
وسبعمائة فوصل الذى كتبه اولا دون الملحق الى ولدى ابى حامد بالقاهرة
وتوقف فى جوابه ادبا فألححت عليه فى الكتابة فكتب فى بعض نهار الخميس
الثانى من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذاكرة احد ولا كتابة مسودة فى
درج تسعة عشر وصلا وارسله فى طي كتابه فوصل فى يوم الاحد الثانى
عشر من الشهر المذكور وهو ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة انتهى

(١) فى الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرني الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبى حامد احمد بارك الله في عمره الذي كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولكن هذا جواب الجواب الذي أعاده عليه والده نقلته من خط المحيبي به الشيخ الامام حرفاً حرفاً : قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذي هو أعظم من الوالد ومن يخضع له المقر والجاحد وسميته (شجذ الازهان فوق قدر الامكان) لما رأيته انظرني على فضل جمعه الله لديه ونعم لا تحصى اسبغها الله على عليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك في الدارين ويظيل لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء إلا خضع ووقف حائراً لا يرفع عنده ولا يضع ، لاسيما وهو كراستان عملهما في بعض نهار مع مافيهما من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ، وعجزت قواي عن مقارنتها أو أهم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وعمقت فكري لاقع على ما أجمع به أمرى وأوفق بين ما حركته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليتيمة وبين ما يتبادر الى الازهان التي لا ننكر أن أكثرها مستقيمة . ورتبت ذلك على قسمين : احدهما ضابط ما يحصل به شفاء العليل والاهتداء في ذلك الى سواء السبيل ، والثاني في النظر في بعض كلمات الولد وما هو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والعصمة والتوفيق فانه هادي من الرشاد الى اقوم طريق ، والصلاة على نبيه محمد الفاتح باب الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك في جميع صورها انها لادلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولا عدمه بل ساكتة عن ذلك حتى يقترب بها ما يدل ، وقد تأملت مواقعها وما يقترب بها فوجدتها قسمين احدهما ما يقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لادلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقَوْلِكَ « كان الزبير إن لقي ألفاً كسرهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ؛ والثاني مالا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعها على حسب ما كان يدل عليه قبل دخولها غير ما تجدد بدخولها من الماضي . وبيان ذلك وشرحه في فصول :

﴿ الفصل الاول ﴾ في الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلية غير شرطية لا يقتضي وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيبالك عند قيام زيد أو بعده واداة الشرط دخلت للربط بينهما ، وقام زيد في هذه الجملة ليس بكلام بل هو في قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه .

وقولك « قت » هو الكلام ولكنه مقيد بالشرط الذي قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداها جملة الشرط والثانية جملة الجزاء والخبر به الفعل الذي في جملة الجزاء والخبر عنه فاعله والاعبار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الاول اخبار مقيد والثاني اخبار مطلق والمطلق في ضمن المقيد ، والربط هو جعلك احدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من اداة الشرط ، والارتباط أثر الربط . فهذه أربعة معان متعلقة بالخبر به والاعبار والربط والارتباط وأربعها معان دل عليها اللفظ وهي غير اللفظ الذي هو الخبر فالخبر اسم للفظ ، والاعبار اسم لفعل الخبر وهو إتيانه بالخبر ، والخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل الخبر وهو جملة احدى الجملتين مرتبطة بالآخرى والارتباط مدلول مرتبط . ونعني بالربط ما هو اعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذي ذكرناه وهو سبب في الحقيقة والشروط اللغوية اسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كقولك « ان توصأت صليت » فالوضوء شرط للصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهو الشرط المساوي كقولك « ان زنى وجب عليه الرجم » ومقصودنا من هذا الكلام كله ان الخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ، واذا اطلقنا مضمون الجملة فلا يزيد غيره حتى نتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي والمحكوم عليه في مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هو عمرو والمحكوم به قام العامل فيه ومجموعهما جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها في هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وانما اتى بها تقييداً لنسبة الحكم في جملة الجزاء كما تقييد بالظروف وغيرها ، ولا فرق في ذلك بين أن تذكر جملة الجزاء خبرية كالمثال الذي ذكرناه او انشائية ^(١) كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلا ضربته » او فعلية كما سبق او اسمية كقولك ان قام زيد فعمرو قائم ولا بين ان يكون الجزاء من الانواع المتقدمة او حكماً شرعياً كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ولا فرق ايضاً في ذلك بين ما يراد كونه كقوله ان شئ الله مريضى فعبدى حر ، ومالا يراد كونه كان عصيت فانت طالق ، ومدلول القضية الكبرى أعني المشتملة على قضيتي الشرط والجزاء في ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط



فالشرط قيد بالقضية وجهه فيها وليس جملة الجراء بكاملها محكوماً بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول « كان » عليها نعم تارة يكون الحاضر فى الذهن الجزء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد ان قام زيد قام عمرو معنى قولك قيام عمرو يوجد عند قيام زيد او بعده واذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر فى الذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قام زيد يوجد عنده او بعده قيام عمرو ، وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشرط وان الشرط والمشرط قد يكونان الربط بينهما لازوماً كعض الامانة المتقدمه وقد يكون اتفاقياً كقولك ان طلعت الشمس اكرمك ، هذا كله فى الجملة الشرطية اذا لم تجمل خبراً لشيء بل جاءت مستعملة ابتداء .

الفصل الثانى فيها اذا وقعت خبر مبتدأ ولم تدخل عليها كان كقولك زيدان قام فت فقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله حرك كلام خبراً عن المبتدأ وهو زيد ومجموع ذلك هو الكلام المقصود هنا وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الحاضر فى الذهن دون ما سواه او كغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصدته من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلفو كأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه او بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة إلا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقوامك الشجاع ان قاتل كر والجبان ان قاتل فر والكريم ان سئل جادو البخيل ان سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الا بيان صفة المبتدأ وتعريفه لاحصول الفعل فلا يدل على وجود الجزء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزء عند الشرط أو بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمها ، وصارت جملة الشرط والجزء فى هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو السكر والجبان هو القار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى (إن الانسان خلاق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) فان المراد الاخبار عن صفة به بالهلع المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواء وقعا أو لم يقعا . اذا عرفت هذين المعنيين عرفت اقسام الشرطية اذا وقعت خبراً لمبتدأ الى ما يدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ما كان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصوداً فيقتضى وقوعه ولا يقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى



جعل في خبره وهو في الحقيقة خبر من جهة الصنعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى ما لا يدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ما كان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وان لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون - الآية) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفتها لا الاخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه اذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بحصول الخبر به ، واذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ما ذكرناه ان ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسياق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

الفصل الثالث اذا جاءت خبر الكان كقولك كان زيد اذا كان كذا فاعل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول الى نوعين أحدهما ما يظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم وكان حاتم إن جاءه ألف طعمهم وكان الحكم في زمن الصحابة اذا نأى أحدهم الرسول قدم بين يدي نجواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدي النجوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وان لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوفاً اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً) لان « خالق » تدل على الماضي كما تدل عليه « كان » و « هلوفاً » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضاً دخول « اذا » على المحتمل لانها لو قولت بمنها دل على أن نسبة الامر الى سواء ولو أتى موضعها بأن وكان في غير القرآن . (النوع الثاني) ما لا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الاخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى (إنهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) والاحاديث التي قدمناها ، فالذي أقوله ان هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لان « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي ومضمون الجملة هو الخبر به كما قدمناه ، وهما وقفه يسيرة وهي ان الخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والخبر به في قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولاً يحتمل أن يقال به لان أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ما كان عليه مع زيادة دلالة « كان » على الماضي وكأنك قلت زيد قائم أمس الا ان « أمس » ظرف لقائم في هذا المثال و « كان » ليست ظرفاً لخبرها ويكون المعنى كأنك قلت

استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيدا قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر أمس انه قائم أمس فعدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام الثابت الى زيد وايضا فذهب هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلا يشهد له، ويحتمل وهو الممتنع بالنقل ان الخبر به هو كان مع الخبر والخبر عنه هو الاسم كأنك قلت زيد كان قائما وهذا الاحتمال هو الذي يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالمفعول والقراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالكلامان متفقان على انه كالمقولة فلذلك لم أقل انه الخبر به بل الخبر به كان فمعنى قولنا كان زيد قائما الاخبار عن زيد بأنه مضى كونه قائما وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والخبر به هو الماضي، ويحتمل احتمالا ثالثا وهو أن قيام زيد هو الخبر عنه وكان هو الخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى، وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جدا ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائما أردت ان تخبر عن الاخوة، ولقد أقمت برهنة أعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الاخوة مخبرا عنها وإنما هي مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى وازددت بصيرة بكلام سيبويه وبحق له ذلك فانه الكلام المحرر وهكذا ينبغي اذا ورد كلام من إمام تتأمل ونعلم انه لا بد تحته من حكمة، ولا ينبغي هذا ما قاله من يشبهه بالمنعوت وما قاله القراء من تشبهه بالحال لأن ذاك من جهة الصناعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائما، وعلى كل تقدير فقائم مثلا لا بد له من زمان وهو زمان فكانك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالة على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائم الآن لما سبق فلا تتوهم ذلك وكذا لا تتوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمندرج فيه زيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطق حاصل الآن لا قبله، وكذا الكلام والاخبار ونحوه وإنما الماضي الخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ما تقدم بيانه، وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائما وانحلت الوقفة اليسيرة التي قدمناها. هذه صورة من صور «كان» مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود. (الصورة الثانية) كان زيد يقوم فالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة في الحال أو في الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة في الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على ما دل عليه

فعل المضارعة للزمان الماضي لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت
 بسكان الى الماضي ليس الا مع بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم الفاعل
 انتقل الى الماضي مع بقاء دلالة على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه
 حقيقة في الاستقبال فالذي أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به
 معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتي الكلام عليه .
 (الصورة الثالثة) إذا كان فعلاً ماضياً فان كان مقروناً بقدر فهو جائز
 وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام في الماضي متوقع
 فيما مضى محقق قريب فإذا قلت كان زيد قد قام فعناه الاخبار بمعنى معنى
 قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيدا قد قام يقتضى أن المخاطب متوقع لذلك وانك
 حققت له وقوع ما هو متوقع له وقرينته منه وقولنا كان زيد قد قام يقتضى أن التوقع كان
 في الماضي وليس مستمراً إلى الآن لدخول كان . (فائدة) وهل نقول ان القيام مقارن
 لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضي ؟ كنت أظن الثانى ؛
 ولما رضى نفسى بالأمنلة المتقدمة ومعاييرها كان الأقرب عندى الأول وان لم
 يكن مقروناً بقدر مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله
 تعالى (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) وغيره من الشواهد الكثيرة في
 القرآن وغيره مما لا يحصى ثم ما معناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيدي
 وكنت أظن أن معناها التقدم بزمانين محافظة على معنى لماضى في الفعلين كما أشرت
 اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه كما قدمت وفي « قد » ظهر معنى زائد وههنا
 ان لم يثبت التقدم بزمانين لم تظهر زيادة معنى . (الصورة الرابعة) إذا دخل
 على الفعل المضارع السين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفاً في صحة
 هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض
 وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لابن فارس الى فيها كتبه قول سيبويه لو حرف كما
 كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلتى عنه مع لطفى به طول الدهر
 وجاء هذا الايراد كالجبل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ما هو وام استحضر
 غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل نقول ان ذلك جائز قياساً على ما قال سيبويه
 أولاً ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فان كان الفعل مطلقاً امتنع وان كان مقيداً
 بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان
 زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمعنى قيام منه مستقبل فان أريد بالاستقبال
 ما بعد زمان الاخبار تناقض ولكن ذلك لا يراد بدليل فانه لم يرد في المضارع

واسم الفاعل حال الاخبار وان أريد بالاستقبال زمان كان مصيق امتنع أيضا لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلًا مستقبلًا وإن أريد استقباله عن أول أزمنة كان الى زمان الاخبار في حالة يكون الزمان المذكور متصفاً فيصير المعنى الاخبار بمحصول القيام في ذلك الزمان فيغنى عنه قوامك قام زيد فأى فائدة في سلوك هذه العبارة فلا فائدة وان قيل الفائدة ما في السين من التوقع فلنا كان يصكتفى عنها بقدر فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذا أقصى ما ظهر لى في تعليل امتناع ذلك ، ويعضده أنه لم يسمع قط في شيء من الكلام قبله ، واما جواز الثانى فلانه اذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل واقعا وتجردت السين للدلالة على التوقع فكانه اخبرنا به متوقع ، ولا شك ان للسين ثلاثة ^(١) معان احدها الاخبار باستقبال الفعل : والثانى توقعه اى يقع جوابا لمن هو متوقع ، والثالث انه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال وتوقعه والثانى والثالث حاصلان بلا شك في ذلك والاول حاصل على تقدير فحسن فلذلك جازت عبارة سيبويه في لو كان ادوات الشرط منها ما هو لما سيقع وقوع غيره مع رجحان الوقوع كذا او عدم رجحانه كان ومنها ما هو ما وقع لوقوع غيره كلها ومنها ما هو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو فتقولنا كان احتراز من اذا وان والسين احتراز من الذى عرف انه في الماضى يقع لوقوع غيره بان وقع ذلك وتكرر وهو لما في بعض احوالها ويقع احتراز من لما في جميع احوالها ولوقوع غيره لانه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت عبارة سيبويه من اسد العبارات مخروطة على الغرض وهى في الحقيقة راجعة الى ما جعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لان قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره ما انكرة بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الموجود والمعدوم وكان سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء . إذا عرفت هذه الصور الاربعة وقد جعلناها مقدمة للمقصود نرجع الى المقصود ونقول اذا جعلت الجملة الشرطية خبرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل ذلك احدهما ما يقصد به الخبر عن صفة اسم كان مثل كان خالد أو الزبير اذا لقي ألفا كسرهم وحاتم اذا جاءه ألف قراهم وما اشبهه فهذا لادلالة فيه على وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثانى ما ليس كذلك كقولنا كان زيد اذا جاء مصر نزل عندي وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

(١) في الاصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

وسلم اذا اعتكف يدي رأسه » وقول حذيفة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك » ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لأن معناه الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من القواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضي الشرط يصح بذلك ما ادعيته في أول وهلة من دلالة على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاما ؛ وهكذا قولنا كان زيد اذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفته وديدنه فان المعنى الاخبار عنه بمضى صدقه في حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالالتزام . فان قلت : المعنى في كان زيد سيقوم وفي كان زيد اذا حدث صدق الاخبار عنه بأنه سيسوم وبأنه اذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد ابطلت ذلك فيما سبق من معاني الصور المتقدمة لانه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد مضي انه سيقوم لم يلزم المضي عن وقت الاخبار ويلزم مثله في كان قائما وكان يقوم ولا قائل به فنبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه اذا حدث صدق وليكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه في زمن مستقبل عن أول أزمته كان الى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وانما وقع الالتباس في هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمنسوق بها حالة السكون بمعنى أن القائل كان زيد اذا جاء أكرمه كانه قال أمس اذا جاء زيد أكرمه ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجيء ولا الاكرام ولو كان كذلك لم يتقيد بالزمن الماضي بل عم ما بعد كان من الازمنة المستقبلية عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وانما المخبر الآن حاكم بنسبة الجزاء الى الشرط مستندة الى ماضى من الزمان فيجب أن يتنبه الى ان^(١) في كل قصة مثل قولنا قام زيد مثلا شبئين أحدهما حصول القيام من زيد والثاني حكمك بذلك والتقييد بالشرط والطرف وغيرها إنما هو الاول ، وكلاهما أعني حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثاني الذي هو الحكم فالحكم وارد على الاستفادة من الجملة بقيوده وشرطه وظروفه وسائر أحواله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضي وهو انتساب القيام الى زيد لا النسبة التي هي فعل الحاكم . وإنما أوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم اعني حكمه بذمته

أو بلفظه ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخل فى خبر كان .

جامعة بها نختتم الكلام إذا قلت إن جئتني اكرمتك مدلوله الاخبار باكرام مستقبل على تقدير مجيء مستقبل ، فاذا قلت كان زيد إن جاءنى اكرمته فمدلوله الاخبار باكرام ماض على تقدير مجيء ماض اعنى الاخبار باكرام وقع على تقدير مجيء وقع لأن هذا هو معنى الماضى فعنى قولنا كان زيد إن قدم اكرمته ان القدوم والاكرام مضيا كما يكون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم يمضيا اذ لو لم تكن كذلك لكان مادلت عليه كان من الماضى إما أن تكون للاخبار أول الربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن بمقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم اكرمته مثلاً فإن أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لا يجوز ، وإن أريد شيء آخر فليمتبئين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم اكرمته يدل على مضى قطعاً فالماضى إما نفس الاكرام عند القدوم وإما النهى فكذلك وإما الارتباط بينهما وإما الربط وإما الاخبار وإما الخبر والسكل باطل إلا الأول ، أما الثانى فلأن الكلام فيما اذا لم يكن هو المراد لأن التهيؤ للشيء غير الشيء وظاهر الكلام أن الماضى نفس نفس الشيء فلا يحمل على غيره إلا قرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لا توصف بالماضى قطعاً ، وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس الكلام فيه وأيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاه فمليه بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يدعى فى بيان المسألة وتريده ايضاحاً فنقول : قولنا يكون كذا عند كذا إخبار بماض عند ماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق فقولنا اذا اعتكف يدنى « اخبار بادناء مستقبل عند اعتكاف مستقبل فقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار بادناء ماض عند اعتكاف ماض فإن أردت كان البيان فالبيان غير نفس الادناء وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا مضى ، والثانى ما اقتضته تلك النسبة من ثبوت الادناء عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والمضى

والتعليق وهو الذى إقتضت كان مضيه والله أعلم .

القسم الثانى ﴿ في النظر في بعض كلام الولد إبقاءه الله ونفع به وبارك في عمره في خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن السكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الإطلاق لصح أن نقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لا يجوز ويكاد الطبع ينبو عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتيباً . هذا الاحتمال في كان زيد قائماً لا وجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . قوله وقد يكون الوقت الذى دلت عليه كان منفصلاً عن الوقت الذى وقع فيه الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع ويسند المنع ماسبق وعندى أنه لا يكون إلا مقارناً لاماضي ولا مستقبلاً فإن جاء ماضاهه خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لا متقدم ولا متأخر . قوله في نفس القيام والاتصاف به أقول أما تنافرها فصحيح وأما انفكاك أحدهما عن الآخر فإن أريد في الذهن فصحيح وإن أريد في الخارج فممنوع . قوله في كان زيد قائماً أو يقوم للمستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول أمس أنا لمنع صحة هذا التركيب ومن ادعاه فليأت بشاهد له من لسان العرب وحيث يكون قابلاً للتركيب . قوله إن قلنا العلم مع المعلول لا وجه للبناء على ذلك الخلاف فانه ليس هنا علم ولا معلول بل خبر ونحو عنه . قوله في الفعل المضارع يراد به الاستقبال تفهمت الإشارة الى منع ذلك . قوله فيما إذا قال كان زيد إذا حدث صدق هو مبنى على ماسبق والمنع عائد فيه . قوله فإن قيل ما المانع من أن يسكون المراد من قولك كان زيد إذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقاً ناشئاً عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضياً عن زمان كان بالجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط . قوله في قول عائشة رضى الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها . انها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه بينهما في هذه الغزوة . والاقراع معطوف بالقاء المقتضية للترتيب في عطف الجمل كثيراً وفي غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه فممنوع لما تقدم فن تأمل ما تقدم عرف أن الكونية المذكورة لا تتحقق إلا بالاقراع ، وكون القاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لا يشترط الترتيب الزماني بل يكفي الترتيب العقلي ، وذلك حاصل بطريقتين اما أن نجعل القاء سببية لأن كونه إذا أراد

سفرأ اقرع سبب لاقراءه فى تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ،
وامان نجمل الفاء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الاقراع مفسر لما اقتضته تلك
الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت اقراء مطلقا وهذا
اقراع مقيد ، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلى وهو قريب مما قاله النحاة فى ترتيب
المفصل على الجمل والفرق فى العطف بالفاء بين الجمل وغيرها بعيد والحق اقتصارها
للترتيب فى الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهما يقرع عند ارادة
الغزو و ارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع
كما يمتنع أن يقرل أول أمس يقوم أمس . قوله فى قول كمب * وكان اذا سر
استنار وجهه * أن جملة على الاستنارة فى ذلك الوقت أحسن ممنوع
بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هى معترضة .
قوله أنه صح ان زمن الكون أوسع من زمن الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع بل
الحق أنهما سواء . قوله يعنى الامر بجمل الزانى ايقاع الجمل بمن هو متلبس بالزنا
كأنه سبق قلم وتصحيح العبارة أن يقال يحجب الجمل على من أو الامر بايقاع
الجمل . قوله فايقاعه على من لم يزن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بجيد لأن
المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه والايقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما
قصده الولد من المعنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا
من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن الكون لم يحصل له هذا الغرض ولا
هو محتاج اليه فغرضه فى أصل البحث حاصل بدوئه . قوله واذا ثبت كونه
مستقبلا عن الكون فهل يشترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أولا وهذا
محل النزاع . أقول النزاع فى ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبول قولنا كان
زيد قائما النزاع فى أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لايقوله
أحد ولا تنازع فيه . قوله ما قاله سيبويه لله دره كيف انتزعه وعجب لى كيف
غفلت عنه . قوله فى تفسيره لو حرف لشيء اصاب فى تقديره مانكرة ولم يجملها
موصولة ولكن لو قال الامر لكان أحسن من قوله لشيء لما قدمنا فان الامر
يشمل الموجود والمعدوم والشيء لا يصدق الا على الموجود على رأى أهل السنة ،
نعم النحاة يطلقونه عليهما فالولد معذور فى ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك
هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أناسحه فى هذا الكلام
فان قدره أعلى من ذلك لان قيام عمرو محكوم به لا محكوم عليه وعمرو محكوم
عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لو قوع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه ممتنع صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لا يختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رأيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقع لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاده . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ما ذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقع لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعر دعوا القطع باستوائها أولا وحينئذ تتسالم معه . قوله : وقد صرح الولد فصح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحاً ولا كناية فيه ولا توارداً على محل واحد فبإياها الولد الفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما أسرع ما ينسى الناس الا ان يعتد بأن المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والصرامة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنعك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ما سبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى ثنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة العلامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة انواع من الكلمات إحداهما ما دل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية ما دل على وجود شئ فى الماضى لوجود شئ فيه وهى لما ، والثالثة ما يدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعين بعد لو إن وقوعهما بعد لو يدل على أنهما لم يقعا فى الماضى مطابقة لان لو موضوعه للامتناع . أقول لو كان كذلك لكان « لو لم يخف الله لم يعصه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على إمتناع ما يليها وانه مستلزم لما لها فلا دلالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بل ويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يعصه » فعلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى

الاصل عدم ماسواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التي في قول سيبويه .
وقوله وذاك على انها ان وقع احدهما في المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد تقول
لو جئني أمس اكرمتك ولا يلزم من ذاك اكرامه اذا جاء في المستقبل . وقوله
في تعليل ذلك لانها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد في الماضي وإن
الاول يدل ثبوته ثبوت الثاني فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه
كلام سيبويه وغيره ، وذلك لا يفيد الولد فيما يقصده ، وإن اراد في المستقبل
فممنوع إذ لا يلزم من الامتناع للامتناع في الماضي الثبوت للثبوت في المستقبل
لأنك تقول « لو جئني أمس اكرمتك » وقد يحىء في المستقبل ولا يلزمه
لقوات المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت في المستقبل على الامتناع في الماضي
ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه في اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا
جئني اكرمتك » على ثبوت الاكرام عند المحيىء في المستقبل يدل على
استلزام عدم المحيىء لعدم الاكرام في الماضي ، وهذا لا يقوله أحد . قوله بعد
أن قرر بزعمه أن لولها دلالتان فاذا دخات عليها « كان » اقتضت مضي الدالتين
احدهما عدم الوقوع في الماضي والثانية الوقوع في المستقبل فينحل إلى كان زيد
لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق ، ثم يستحيل
وقوع الاستقبالية في الماضي لانه يلزم الغاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء
على ما قرره من الدالتين وهو فاسد . قوله وإن انكر منكر جواز « كان زيد لو
حدث كذب » فلينظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لا ننكره ولكننا
ننكر ما ادعاه من الدالتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه اقترن
بالماضي عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لسكذبه . قوله في قول الشاعر :

وكننت اذا ارسلت طرفك رائداً
لقلبك يوماً أتعبتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شيء فأتعبه . أقول صحيح أنه ليس
مراده الاخبار فهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة ، والمثال الذي
قاله الولد فعل ماض في مساق الاثبات لا يدل الا على مرة واحدة ، والقضية
الشرطية التي في البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه
أنه لو وقع ذاك لوقع هذا . أقول الاثبات بل لا يجوز هنا لأنها تدل على الامتناع
وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه أراد انه إخبار عن صفته
كما قدمناه في قولنا « كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم » فليس فيه مخالفة لما أقوله
لكني أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحقيقها

ولذلك أتى بأذا فان كان اذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فان كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجحه يؤتى فيه بأذا وان لم يكن كذلك يؤتى فيه بان . قوله وما تحقق ذلك قوله في البيت الاول يوماً أى وقت كان من الايام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماهيته لم يكن لقوله يوماً فائدة ويصير كقوله لك قام زيد يوماً من الايام فانه لا فائدة لهذا الظرف الا لقصد شيء خاص إما الابهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم يعنى أى يوم كان وهو من الايام المستقبلات عن أول أزمة كان وهى ماضية عن وقت الاخبار لا تنافى انها حكاية حال ماضية ولا تناوؤ قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فان العموم فيه مستفاد من الشرط فان الشرط من جملة مقتضيات العموم ، وقد قال الاصوليون : ان النكرة اذا وردت في سياق الشرط كانت للعموم بخلافها في الاثبات . قوله في قول الشاعر :

فتى كان يذنيه الغنى من صديقه اذا ما هو استغنى ويبعده الفقر
 أقول لابد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله فيخرج عما نحن فيه ويرجع الى القسم الذى سألنا عدم دلالة ، وإما ان يكون هذا الشخص المدحوص حصل له اتان الحالان وجرب ^(١) فيهما فعرف منه ذلك . قوله في قول الشاعر * وكنت امرأ لا اسمع الدهر سبة * فمعنى كنت لو سمعت ممنوع لان « لو » تدل على الامتناع وليس في كلام الشاعر ما يقتضى الامتناع ، ولو سلم أنه لا يقتضى الثبوت فتفسيره بلو تحميل لكلامه ما لم يحتمله . وقوله ان من المعلوم انه لم يرد انه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فان سمع سبة لا عموم فيه لوقوع النكرة في الاثبات . وقوله « لا اسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن النكرة في سياق النفي فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قد يسب هيات بعد حال العرب في حماسهم وأنهم ^(٢) وتمدحهم بمقابلة الذنب اليسير بالانتقام الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع في حيث ما حصل من كشف غطاها بالقتل والقتل وان قيل انه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن فيه الى ما سألناه . قوله في حديث عروة بن مسعود الى آخره أقول الظاهر انه شاهده صلى الله عليه وسلم تواضاً وليس في القضية ما يبعد ذلك . وعلى تقدير التسليم ليس في قوله رأيت ما يدل على وقوع معنى الجملة في ذلك الزمان ^(١) في الاصل « وحرث » . ^(٢) في القاموس : انف كفرح أنفاؤنفة محركتين .

بل هي صفة محضة للنبي صلى الله عليه وسلم استنفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فانها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمان الماضي ونحن لا ندعى في مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » ان الحديث والصدق حاصلان في زمان الرؤية بل ان هذه صفة المرئي . قوله في الصنم اذا عطش نزل فشرب ما المانع ان يكون قد عمل في ذلك الصنم ما يقتضى صورة فراغ الماء من جوفه وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ، وما الداعي الى تفسير ذلك بلو . قوله كقوله * على لاحب لايتهدي بمناره * لم تظهر لي هذه النسبة . قوله فقد حصل من مجموع هذه الادلة دليل واضح على ما قلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لا يدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو النسبة والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ما قلناه فمنوع واما قوله بل على مضي مدلول الخبر فنحن لا ندعى غير ذلك . واما قوله وهو النسبة والجزاء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل المتكلم فقد نهينا فيما سبق على بطلانه . قوله ان « كان » لا تدل على الانقطاع على المشهور هو الذي قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي وذلك أعم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندهم انها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لا تدل على الانقطاع فعني كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقعان في أحد الأزمنة التي أولها وقت الـكون وآخرها مالا نهاية له . أقول هذا باطل لانه اذا لم يقع الحديث والصدق في الماضي أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأي فائدة في كان حينئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضى الانقطاع دلت على الوقوع في أحد أزمنة أولها وقت الـكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الـكون اذا لم يقيد متسع الى وقت الاخبار فكان ينبغي أن يقول ابتداء وقت الـكون ، والثاني قوله قبيل الاخبار ولم قل قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لاقبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فيوهم انه لا يحتمل الاستغراق وهي محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت أنها تقتضى الانقطاع أولا تقتضيه . قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضى انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهي الصدق في الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بمحصوله منه في بعض الاحيان بخلاف ما كان وإما بالصمت أو بالموت ونحوه فينتفى الصدق لاتقاء الحديث ، واذا قلنا لا تقتضى الانقطاع فقد تكون تلك الحالة مستمرة . قوله إن دعواي

في المطابقة والالتزام محتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل في هذا التصنيف الذي وصل إليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه في غاية الحسن فله دره ونعم الباطل حقه ان يرمى على السكمان . قوله في دعواي أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لسكان انقلبت ماضية ما الدليل على ذلك وان كان الانسان يحجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندي الا ما قدمته وارتياض وذوق . قوله في قولي لو قلنا ان كان إنما تدل على إرتباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان ان يكون وقع في الماضي عن الاخبار لانا لا نمنع أن يكون وقع بل نقول بمحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك الله فيك أنا قلت : لو قلنا ان كان إنما تدل بصيغة الحصر وحينئذ إمكان أن يكون وقع في الماضي لم يكن قبل دخولها وهي مادلت عليه صيغة الحصر فمن أين يؤخذ الامكان ولم يحدد بعدها ولم يكن قبلها فان اقتضت الانقلاب الى المضى فيكون كله ماضياً والا فيكون كله مستقبلاً كما لو لم تدخل ، ثم يلزمك في قولنا كان زيد قائماً وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام في الماضي أو في وقت الاخبار وهذا لا يقوله أحد . قوله في معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاق حق والرجوع للحق أحق واننى قد ذكرت التفصيل فيه فاذا صح كلامي السابق المطلق عن الاعتراض ، واما ان التنافي الذي بين السين وكان مثله بين كان واذا لا- توائهما في التخليص للاستقبال فقد يقال ان اذا في اقتضاها الاستقبال فرع عما وضعت له من الظرفية والشرطية بخلاف السين فانها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله في طلب الفرق بين اذا وان جوابه بنحو ما تقدم فان اذا قد تجرد للوقت وتأتى بمعنى إذ في بعض المواضع وإن بخلافه . قوله في القوة والفعل . أقول وضع اللفظ يقتضى الاخبار بالفعل وهو غير الشأن والصفة . فارادتهما لا بد لها من دليل . قوله على اننى موافق على جميع ما ذكره الوالد في تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ما أحسن هذا الادب بارك الله فيه سلك ما يجب عليه من الادب بأخباره عن الموافقة باللفظ واكذب قوله الجميع وبالغ بقوله انه ما يقبل الذهن غيره ثم قال ما اقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والاستفهام اين هو وهل مخالفة اكثر من هذا فأحسن بها مخالفة في موافقة . قوله :

فان كان فيها ما يروق فانما يسوق العلى للنفس طيب نجار
وان تكن الاخرى فلا غرو انى كقطرة عين للبحار تجارى^(١)

(١) في الاصل « بحارى » والتصويب من السياق .

فأسبل عليها ستر معروفك الذي سترت به قدماً على عواري
 جوابه: أبا^(١) حامدوا في كلامك كله يروق ومامنا لديه مجاري
 وانك أنت البحر تعجز ساجحاً أو الغيث منهلاً بكل غرار
 وكم لك من فكر عويص وحكمة غدوت بها للاقدمين تباري
 ونحن فأولى بالذي قلت قطرة من العين جاءت للبحار تجاري
 قوله انه كتبها في بعض نهار الخميس الثاني من ربيع الآخر . اعينه بالله الواحد
 الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لاقوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد
 وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تسعة عشر وصلا لو كتبها الانسان في
 شهر لاجاد . وقد انتهى ما ينسبون كتابته على كلام الولد الذي هو أعظم من
 الوالد ويخضع له المقر والجاحد امتعنى الله بحياته وزاد في حسناته بمنه وكرمه
 بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير في بعض يوم الاحد وليلة الاثنين
 السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمزنا
 بالدهشة بظاهر دمشق حرست . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله
 وصحبه وسلم تسليها كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ كتاب الحج ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلمائها
 من الاختلاف في الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل
 يجب عليه دم القران مع دم التمتع او لا يجب إلا دم واحد ؟ وما أنا ابيّن الحكم
 وما يتعلق بذلك ولولا ما بلغني من الاختلاف فيها لم أعرض لها فاني لست عند
 نفسي من هذا القبيل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ؛ وأعلم
 بالمناسك وغيرها منا ، واللائق بمثل الأدب معهم والاستفادة منهم فان وقعت
 منهم موقفاً وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المفضول في آحاد المسائل
 شيء ليس عند الفاضل ؛ وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصنف عن جناية مرسلها ،
 والله المستول أن يجعلنا من العلماء المتقين المخلصين الفائزين وان يحشرنا في زمرة
 سيد المرسلين بمنه وكرمه فأقول : ان الآفاق اذا وصل إلى مكة قبل أشهر الحج
 معتمراً وفرغ من عمرته ثم إعتمر من أذى الحل وحج من سنته على صورة
 التمتع أو قارناً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن في مكة ولا
 فيما دون مسافة القصر ؛ واذا اعتمر الآفاق في أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(١) في الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها في سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولا شيء يشيب قرانه من مكة . وبينان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الأولى) أن من يسكن من حاضري المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبي حنيفة انه دم نسك ويجب عليه دم القران اذا قرن عند جمهور العلماء ، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف في ذلك طاووس وداود فقالا لادم على القارن ، وفي حقيقة هذا الدم هل هو جبر أو نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف في دم التمتع ، ومن كان من حاضري المسجد الحرام لا يجب عليه دم التمتع ولا دم القران ، وحكى الحنطى من أصحابنا وجهاً أن عليه دم القران ، قال الرافعى ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الوجهين في أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر ؛ وعند أبي حنيفة لا يشرع للمكي تمتع ولا قران فان تمتع أو قرن فعليه دم اللساءة وينبنى البحث معه على ما يعود اليه اسم الاشارة في قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) فليس له تمتع فاذا تمتع فقد آساء وعليه دم ، ومن أحرم منهم بالنسكين ان نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد ما فعل طرفاً من شواطئ العمرة أو نقص حجه في قول أبي حنيفة وان نقصت عمرته في قول أبي يوسف ومجد بأن أحرم بعد ما أتى بأكثر الطواف مضى فيهما ولزمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه في التمتع والقران لأهل مكة ، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروعان لأهل مكة كما لغيرهم ولكن لادم عليهم فيها الآية الكريمة ، ونجعل اسم الاشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) .

(القاعدة الثانية) في تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعى قولاً قديماً انه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت في الأملاء ما يحتمل ذلك فان أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب في النقل عن الشافعى لكنه مذهب أبي حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذى الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضراً والذي في العلم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وان أريد به ان من كان دون مسافة القصر فهذا صحيح ويوافق ما هو المشهور عن الشافعى ، وفي اعتبار هذه المسافة من الحرم أو من مكة وجهان أصحهما الأول وهو الذى ذكره العراقيون ومال اليه الرافعى في الشرح وصححه النووي والثاني صححه الرافعى

في الحرر وإنما اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح في طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتبار مكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآن وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من في المسافة بمن في الحرم لأن من قرب من الشيء كان حاضراً إياه قال الله تعالى (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) قال المفسرون هي ايلة ومعلوم انها ليست في البحر وإنما هي مقارنته له ، وقد يرد على هذا شيان أحدهما أن من تجمع في هذه المسافة فقد ربح أحد السفرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضي أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض القرى القريبة من مكة لم يترفع ترافها له تأثير باحرامه بالحج من مكة لا برجوعه الى قرية لا مشقة عليه فيه والغريب في رجوعه الى الميقات مشقة وترفع له تأثير ، الثاني أن من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد النسك لا يحل له أن يجاوز موضعه الا محرمات ولو اعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والاحرام من مكة . وجوابه انه لا يلزم أن يكون كالحرم من كل وجه ، ونقل القاضي أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم ، ومذهب مالك انهم أهل مكة وأهل ذي طوى قال القاضي أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس في الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذي طوى ؛ واغرب ابن التماماني فقال إن الغزالي حكى وجهاً أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أره في كلام الغزالي ولا في كلام غيره فلنعرض عنه ونتكلم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان في مسافة القصر لحكمه حكم من فوقها ؛ هكذا صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعي في الاملاء ، وعبارة الحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح . (القاعدة الثالثة) وعليها مدار البحث في هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الإقامة أو مجرد السكن هناك ؟ الذي دل عليه كلام الشافعي وجهور الأصحاب أن المعتبر في اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعي في الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ما على المتمتع والسكن النقلة بالبدن والاجماع على إيطان البلاد والاقطاع إليها لاحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر . هذه عبارة الشافعي . وقال القاضي الحسين وصاحب التهذيب : العبارة فيه بالاستيطان والسكنى دون المنشأ والمولد ، وقال الروياني في البحر : لو زال مقام مكى في بلد



ولم ير معه اذ يشجذه وطناً لم يسكن عليه دم المتعة لانه لم يخرج عن كونه مكيّاً .
وقل البغوى فى التهذيب : لو أن مكيّاً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من
الميقات محرماً بعمره فهو من الحاضرين ، وقال النووي : لو خرج المكي
الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمره فى أشهر الحج ثم رجع من
عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذى نقله الشيخ محيى الدين عندنا
نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا على مذهب الشافعى . وقال طائوس :
يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة فى اعتبار الاستيطان ، وهذا قال الشافعى
والاصحاب فى مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد فان كان مقامه باحدهما
اكثراً فالحكم له وان استويا وكان أهله وماله فى أحدهما دائماً أو اكثراً فالحكم
له فان استويا فى ذلك وكان عزمه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فان لم يكن له
عزم فالحكم للذى خرج منه . هذه عبارة الماوردى والبغوى وعبارة المتولى
فلا اعتبار بالعبور على الميقات ، وعبارة ثالثة حكاهما الرويانى ان الاعتبار بموضع
احرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد والمراد أن الحكم للذى خرج منه فان
كان حال ما يحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة
فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو استوطن
مكى العراق فليس بحاضر ولو قصد الغريب ~~مكة~~ فدخلها متعمداً ناوياً الاقامة
والاستيطان بها بعد الفراغ من النسكين أو من العمرة أو نوى الاقامة والاستيطان
بها بعد ما اعتمر فليس بحاضر فلا يسقط عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل
العمرة . هذه عبارة الشافعى ، وهذه المسائل نص عليها فى الاملاء وتبعها الاصحاب
منهم الماوردى وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة فى المسئلتين إلا القسم
الآخر فلم ينص عليه واتفق الاصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل
لا اعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هناك
ومن استوطن غيرها من الآفاق خرج عنه اسم الحاضر ومن استوطن ذلك
المسكن من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاق ومن خرج من
مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ما عليه
جمهور الاصحاب تبعاً للشافعى ، ومن الدليل له قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن
أهله حاضري المسجد الحرام) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الأهل
غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون
الشخص لأهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالى : إن الحاضر من كان بينه

وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الأفاق إذا جاوز الميقات غير مريد نسكاً فلما دخل مكة عن له ان يمتنع ثم حج لم يلزمه الدم قال وان عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر فاحرم بالعمرة من موضعه ثم حج في تلك السنة ففيه وجهان ، واستدل لزوم الدم بأن الحاضر لا يتناول له الا اذا كان في نفس مكة أو كان مستوطناً حوالياً ، وهذا (١) الذي قاله الغزالي أخيراً يخالف ما قاله أولاً ، قال ابن الرقعة : واذا صح ما ذكره حصل في المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعي هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعي في المسألة الثانية التي ذكرها الغزالي لزومه واختار النووي لزوم الدم في المسألتين وستذكر عليه فيما بعد . وأما ما قاله الغزالي أولاً من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم في قوله صلى الله عليه وسلم في المواقيت ومن كان دون ذلك فن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة ان المراد به كل من بمكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أو لم يستوطن فاذا جاء إلى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مريداً للنسك فعليه أن يحرم كما صرح به القاضي أبو الطيب والمتولي وذلك ما لا خلاف فيه فكما فسر أهل مكة بمن فيها بالنسبة إلى المواقيت فكذلك بالنسبة إلى التمتع . والجواب عن هذا ان في المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « من لم يأتها ولم يأتها من غير أهلها » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالأحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على ان المعتبر في المواقيت مجرد السكن ، وأما هنا فلم يدل دليل على اعتبار ذلك ، والآية الكريمة (لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وذكر أهل الشخص كناية عن محل إقامته كما سبق فاتبعنا في ذلك من الموضعين ما دل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على ان حكم ذي طوى حكم مكة في التمتع وليست حكمها في الميقات . فان قلت : ما ذكره الغزالي هل وافقه عليه أحد من أهل المذهب أو هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدته ؟ قلت : اذا أخذ تفسير الغزالي مطرداً منعكساً كان المراد بالتفصيل فان عكسه يقتضي ان من بينه وبين مكة مسافة القصر أو أكثر ليس بحاضر مستوطناً كان أو مسافراً ويقتضي أن المسكى اذا خرج إلى بعض الآفاق بنية العود ثم رجع وتمتع انه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ما قدمناه عن

الشافعي وسائر الأصحاب وجمهور العلماء ما عدا طاووس . فإن قل الغزالي بذلك فهو منفرد به عن الأصحاب ، وأما طرده فانه يقتضى ان الآفاق اذا وصل الى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به ، وفي تلويح كلام الأصحاب وتصريح بعضهم ما يخالفه وقد قدما ذلك وفي كلام بعضهم ما يحصل موافقته . فإن صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ ابى حامد انه حكى عن نصه في القديم انه اذا مر بالمبقيات ولم يحرم حتى بقى بينه وبين مسكة مسافة القصر ثم احرم بالعمرة فعليه دم الاساءة وعليه دم التمتع لانه صار من حاضرى المسجد الحرام . ولا ادري هل هذا التعليل من كلام الشافعي أم من كلام الشيخ ابى حامد ، وأياً ما كان فظاهره موافق لما قاله الغزالي وان اسم الحاضر لا يطلق على من ينتهى الى هناك والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ خشي مشكل احرم وستر رأسه ثم احرم احراماً آخر وستر وجهه هل تجب عليه فدية لتحقق سببها في أحد الاحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك في قول الأصحاب انه اذا سترها افتدى وهل يشبه ما اذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ تجب عليه الفدية بتحقق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئاً واحداً معلوماً وبهذا فارق ما اذا مس احد فرجيه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضأ بينهما حيث لا قضاء على الاصح لأن الذى يجب قضاؤه ليس واحداً معلوماً ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسي صلاة من خمس لأن المدرك هنا ان الاصل عدم الاداء وهنا تحقق اداؤها ، ويفارق ايضا ما اذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثاً فيها ، وفي الفدية لم يتحقق السبب في احرام معين وإنما السبب ما قدمناه ، وجهالة عين السبب لا تقدر في ترتيب المسبب كما لو تحقق انه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وان جهل عين سببه . وأما دخوله في قول الأصحاب انه اذا سترها افتدى فلا لأنهم انما أرادوا في الاحرام الواحد والله اعلم . ومما يشبهه سألتنا أيضاً لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق انه حنث في أحدهما وجهل عينه فانه تجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله اعلم .

﴿ مسألة حضرت في شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة ﴾ رجل حج في سنة ثلاث وخمسين وأكمل حجه ودخل إلى مكة فحصل له عذر عن الخروج الى العمرة فقبل له طف واسع واحلق ثم اخرج فاحرم ، ثم طاف

وسمى وحلق قاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التمتع فأحرم العمرة من مساجد عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فجامع امرأته ثم قيل له احرامك باق فخصر يسأل الجواب .

الذى يظهر أن احرامه الاخير من مساجد عائشة لم يصح لانه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لا يصح ولم يقصد أفعالاً جديدة وإذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وأفعاله التي فعلها بمكة إن لم ينوبها العمرة بل قصد بها وبما يوقعه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة في ذمته وإن لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وإن كان قصد بها العمرة فهي نية واحرام من مسكة بعمرة فإذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئ عنه وعليه دم المجاورة . فلما خرج الى التمتع سقط الدم في وجوب إعادة الاعمال وجهان : فإن قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب أعمالا أخرى لما جاوز ذلك المكان وصار بينه وبين مسكة مسافة لا يمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف كان الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالمحضر فيتحلل ، وهذا ليس ببعيد وإن لم يكن منقولاً لأن العرب ومن يجري مجراهم في الطريق في هذا الزمان يمنعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حلالاً يحل له ما يحل للحلال من اللبس والجماع وغيرهما ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لا يشترط أن يكون في الحرم بل أى مكان شاء والمذبح هو الذى يجوز في الاضحية فان كان بقرراً أو إبلاً فثنى وإن كان معزاً أو ضأناً والخيرة اليه في ذلك ، ولا يجوز له ان يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجماع الذى حصل منه وهو جاهل فلا تفسد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ما حصل منه من اللباس والطيب . أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظفر أو فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالقدية واجبة عليه ، وتفصيله اذا تعدد في مجلس أو مجالس مذكور في كتب الفقه فالاحتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مسكة ناوياً عند الميقات العمرة فيطوف ويسمى ويحلق أى وقت كان فيتخلص بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يكفيه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعاً

وان لم يعمل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لا شيء عليه أيضا ، ولنا مواضع لا يصح الاحرام فيها وقد ذكر الروياني وجهين فيما لو قال : أحرمت بنصف نسك . وتوقف الروي فيهِ وتوقفه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة أو بالبطلان ، والصورة التي نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التي أحرم بها جميع الأعمال لا نصفها ويستحيل التزامها فالإتزامها التزم مالا يلزم . هذا الذي ظهر لي في ذلك مع إشكاله ولم أقله لبقلي أحد فيه بل لينظر فيه وأنا أنهى كل أحد أن يقلدني فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من الله ويبعده من معاصيه وينتفي^(١) الحرام والشبهات عصمتنا الله منها . فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً وذلك أن الله تعالى يقول في كتابه (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) قال غريب وفي اسناده مقال^(٢) وهلال بن عبد الله مولى ربيعة مجهول والحارث ضعيف في الحديث . وقد روى ابن عدي فيه أيضا من حديث أبي هريرة وابن أبي أمية ولا يصح منها كلها شيء ، وضعف هذه الأحاديث قد كفانا مؤونة النظر في معانيها ، وقد اتفق العلماء على أن الحج فرض عين على كل مكلف حر مسلم مستطيع مرة في العمر إلا من شذ فقال إنه يجب على كل خمسة أعوام مرة ، ومتعلقه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل مسلم في كل خمسة أعوام أن يأتي بيت الله الحرام » حكاه ابن العربي وقال : قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث الذي أشار إليه قد روينا من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف ابن خليفة حدثنا العلاء بن المسيب عن أبيه عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً وسعت له الرزق وصححت له جسمه لم يفد إلى في كل خمسة أعوام مرة والله المحروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير الغلط . قال الدارقطني وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء . وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال لاسكل عام يا رسول الله فسدت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه . رواه مسلم والرجل الذي لم يذكر اسمه هو الأقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

(١) في الاصل « وينفى » . (٢) في الاصل « فقال » .

ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أنحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الامام احمد وابو داود وابن ماجه ، وابو البخترى ^(١) اسمه سعيد بن فيروز ^(٢) قال البخارى لم يدرك عليا . واختلف العلماء في القدرة على الحج وهي الاستطاعة المذكورة في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا او راجلا مع السبيل الآمنة المسلوكة فهو مستطيع ؛ والى هذا ذهب مالك في المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : الاستطاعة الزاد والراحلة وبه قال ابو حنيفة والشافعي والثوري وغيرهم . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما يوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله (من استطاع اليه سبيلا) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى في حديث أنس ولا أرى ببعض طرقه بأسا ، وأما خلاص من لم يحج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخي إلا أن ينتهى إلى حال يظن فواته لو أخره . وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الامام احمد وأبو داود وابن ماجه بألفاظ مختلفة . فان قلنا بجوبه على الفور . فؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس في تأويل قوله تعالى (ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين) فقال ابن عباس اى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد ما يحج به ثم لم يحج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب اليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شئ منها وإن كان مقراً بفرضها فهو كافر . وهو مذهب انفراد به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك فى تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجالا إلى هذه الامصار فلينظروا كل من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليهم الجزية ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين . رواه سعيد بن منصور والحسن لم يسمع من عمر ، ومن حديث ابن عباس

(١) الاسمان فى الاصل مصحفان ؛ والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ضرورة في الاسلام » رواه الامام احمد وأخرجه أبو داود في الحج وابن ماجه في النكاح ، والضرورة بالصاد المهمة هو الذي لم يحج وهو أيضا الذي لم يتزوج ، ومعناه لا فعل ضرورة في الاسلام أى أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد ضعف ابن عدى هذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوبه على التراخي فبات ولم يحج فقال ابراهيم النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا غيره بحال ، وقال أبو حنيفة ومالك لا يحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعي وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويجزئ عنه . ومذهب الشافعي وجماعة أن ذلك واجب في تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء في الطواف اذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن في الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل في الأصح ونقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي أن القرآن أفضل من الذكر ، والمختار أن يقال في المواضع التي ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التي لم يرد فيها شيء خاص يكون القرآن أفضل من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويحمل قول الاصحاب المأثور على المأثور بخصوصه في ذلك المحل فيستمر ما قالوه من التصحيح ، ونص الشافعي المذكور لا ينفيه ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلا يشرع تفويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والسجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ تنزل السكينة على قناديل المدينة ﴾

﴿فصل﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه (تنزل السكينة على قناديل المدينة) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذي أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لا تبديد وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الولي الحميد وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الهادي إلى كل أمر رشيد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لا تزال تعلق وتزيد وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الميز . وبعد فان الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بسبب النبي صلى الله عليه وسلم والتجائي اليه واعتمادى في توسلى إلى الله في كل أمورى عليه فهو وسيلتى إلى الله في الدنيا

والآخرة وكم له على من نعم باطنة وظاهرة ، وإنه بلغنى أنه وقع كلام فى بيع القناديل الذهب التى هى بحجرته المقدسة التى هى على الخير والتقوى مؤسسة ليصرف ثمنها فى عمارتها وعمارة الحرم فحصل لى من ذلك ثم وغم فأردت أن أكتب ما عندى من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون فى الاستدلال من أوضاع المسالك فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا على بن محمد بقراءة عليه قلت له قرئ على الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال أخبرنا أبو الحسن الداودى أنا ابن حمويه أنا الفربرى أنا البخارى ، وأخبرنا جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخارى وزاد على بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا الفارسى والسجامى والشادياخى سمعنا وأبو جدى اجازة قال الفارسى وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدى أنا سعيد الصفوى أنا أبو على النسوى وقال السجامى وهو وجيه والشادياخى وأبو جدى أنا الحفصى ثنا الكشميهنى قال أنا الفربرى ح وأنا على بن عيسى بن سليمان الشافعى أنا أبى أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميهنى أنا الفربرى أنا البخارى قال باب كسوة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الاحدب عن أبى وأئل قال جئت الى شعبة قال البخارى وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبى وأئل قال جلست مع شعبة على السكرى فى الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر فقال لقد هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها . قلت ان صاحبك لم يفعل قال ها المرء ان أقتدى بهما . وبالاسناد الى البخارى قال كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم قال فى هذا الكتاب : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى (واجعلنا للمتقين إماما) قال أئمة نقتدى عن قبلنا ويقتدى بنا من بعدنا . وقال ابن عون : ثلاث أحبها لنفسى واخوانى هذه السنة ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبى وأئل قال جلست الى شعبة فى هذا المسجد قال جلست الى عمر فى مجلسك هذا فقال هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ما انت بفاعل قال لم فقلت لم يفعله صاحبك قال ها المرء ان يقتدى بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد المؤمن الدمياطى أنا ابن المقير سمعنا أخبرنا الفضل بن سهل اجازة قال أخبرنا الخطيب ابو بكر اجازة قال ابن المقير وأنا ابن ناصر اجازة أنا ابن السمرقندى

وابن القراء والماوردي سماعا قال ابن السمرقندي والقراء انا الخطيب سماعا ،
وقال الماوردي انا ابو علي التستري قال الخطيب والتستري انا ابو عمرو الهاشمي
انا ابو علي اللؤلؤي ثنا ابو داود قال باب في مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا
عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق عن
شيبه يعني ابن عثمان قال قعد عمر بن الخطاب في مقعدك الذي انت فيه فقال
لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ما انت بفاعل قال بلى لافعلن
قال قلت ما انت بفاعل قال لم ؟ قلت لان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قد رأى مكانه وابو بكر وما احوج منك الى المال فلم يحركاه ^(١) فقام فخرج .
واخبرنا القاضي محمد بن عبد العظيم بن السقطي بقراءتي عليه عن ابي بكر
ابن باحاجزة انا ابو زرعة سماعا لهذا الحديث انا ابو منصور المقومى اجازة
ان لم يكن سماعا ثم ظهر سماعه انا ابو طلحة الخطيب انا ابن محرز ثنا ابن ماجه
قال باب مال الكعبة ثنا ابو بكر بن ابي شيبه ثنا المحاربي عن الشيباني عن
واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معي بدراهم هدية الى البيت قال
فدخلت البيت وشيبه جالس على كرسي فناولته اياها فقال ^(٢) الك هذه قلت
لا ولو كانت لي لم آتتك بها قال اما لئن قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب
مجلسك الذي انت فيه فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين .
قلت ما انت بفاعل قال لافعلن قال ولم ^(٣) قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد
رأى مكانه وابو بكر وما احوج منك الى المال فلم يحركاه فقام كما هو فخرج .
هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الائمة الثلاثة كما ذكرناه وهو عمدة في مال
الكعبة ، ومال الكعبة هو ما يهدي اليها وينذر لها واياك ان تغلط وتعتقد ان
ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتداء الى الحرم او الى
مدة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابواسحق
في المذهب وان نذرا الهدى للحرم لزمه في الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى
لرتاج الكعبة وعمارة مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعي اذا نذر ان يجعل
ما يهديه في رتاج الكعبة وتطيبها قال ابراهيم المروزي ينقله اليها ويسلم الى
القيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا ان يكون قد نص في نذره ان يتولى ذلك بنفسه
فهذان النقلان يبينان لك ذلك ، ونقل المذهب اصرح ، وليس ذلك كما لو نذرا الهدى

(١) في بعض طبقات ابي داود « يحرجاه » وفي ابن ماجه « يحركاه » كما هنا .

(٢) زاد في سنن ابن ماجه « له » (٣) في ابن ماجه « ولم ذاك » .

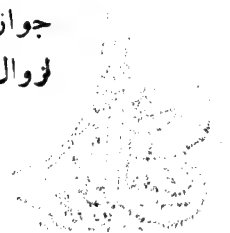
وأطلق فانه لم يعين المهدي اليه وهنا عينه وهو السكبة وإذا وجدنا مالا في السكبة واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عملا باليد كما تبقى أيدي أرباب الاملاك على ما بأيديهم فكذلك يبقى ما في السكبة من المال على ما هو عليه لا تحركه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فما مستند عمر رضي الله عنه فيما هم به ؟ قلت عمر رضي الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدى كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان سبب هم عمر رضي الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ما سمع عن رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطلان أراد عمر أن يصرفه في منافع المسلمين نظراً لهم فلما أخبره شيبة صوب فعله وإنما تركاه لأن ما جعل للسكبة وسبل لها يجري مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفي ذلك أيضاً تعظيم الاسلام وحرماته وترهيب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا ما في البيت يعني السكبة فقسمناه . فقال له أبي بن كعب والله ما ذلك لك قال لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال ابن بطلان في صدر كلامه إن عمر رأى أن ما فيها من الذهب والفضة لا يحتاج اليه لكثرة . ويؤخذ من تبويب البخاري وادخاله هذا الحديث فيه ان حكم السكوة حكم المال وقال ابن بطلان أيضاً في كتاب الاعتصام أراد أن يقسم المال الذي تجمع وفضل عن ثقتها ومؤنتها ويضعه في مصالح المسلمين فلما ذكره شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يسمعه خلافهما ورأى أن الاقتداء بهما واجب وربما تهدم البيت أو خلق بعض آلاته فصرف ذلك المال فيه ولو صرف ذلك المال في مصالح المسلمين لكان كأنه قد أخرج عن وجهه الذي سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين في صحة الهبة للمسجد وأنه هل يملك أو لا يملك . قلت أصحهما الجواز وأنه تصح الهبة ويقبلها قيمه ويملك ويؤخذ له بالشفعة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون الوجه خاصاً بالهبة المفتقرة إلى إيجاب وقبول . وأما الإهداء إلى السكبة فأصله معهود قال الله تعالى (هدياً بالغ السكبة) وإن كان ذلك في القداء لكنه عرف به مشروعية هذا النوع وضافته الى السكبة ، وقد اختلف الفقهاء في الوقف على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثاني . والقائل بالأول لا يريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد قطعاً وإنما حمله على جعله على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لا يقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جبة يصرف فيها ويحتاج إليه فذلك معنى الملك فظهر بها القطع بثبوت اختصاص الكعبة بما يهدى إليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الأموال وامتناع صرفها في غيرها لا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشيء من المصالح إلا أن يعرض لها نفسها عمارة أو نحوها حينئذ ينظر فإن كانت تلك الأموال قد أرسدت لذلك فتصرف فيه والأفيضة من بها الوجه الذي أرسدت له فلا يغير شيء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف في غيره والمرصد للسترة لا يصرف في غيرها والمرصد للعمارة لا يصرف في غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف في جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يمد للصرف . فان قلت الشيخ أبو اسحق إنما قاله في الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر في الهدى المطلق وجهين . قلت الوجهان في الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فان قلت قد يقال إن العرف الشرعي يقتضي تفرقه على مساكين الحرم كما في الذبائح . قلت ذاك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أغنى مكة وما حولها فان القرينة تقتضي أن الإهداء لأهلها وكذا فيما يهدى إلى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضي تفرقه وذبحه أما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضي ذلك فوجب قصره على مقتضى اللفظ واختصاص الكعبة بخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذي صدرنا كلامنا به ، وقد تكلم الفقهاء في تقييد مكان الهدى الذي يهدى إليه من الحرم أو غيره من البلاد في تعيين نوع الهدى الذي يهدى هل هو نعم إبل أو بقر أو غنم أو غيرها وفي إطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، وأما إطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولا نكتي ذكرت ما قلته تفقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذي قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما القناديل التي فيها والصفائح التي عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شيء ، وقول عمر رضي الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل إلينا صفتها التي كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت في الإسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينبغي أن يكون ذهب في الجاهلية وبقي إلى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ويقال إن الذي عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفائح والميزاب وعلى الأساطين التي في بطنها والأركان ستة وثلاثون ألف دينار . وفي خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار . وأول من فرشها بالخام الوليد بن عبد الملك ، ولما عمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحون وسائر المسلمين يحجون ويبصرون ذلك ولا ينكرون على عمر الاعصار . وقال الرافعي في كتاب النذر : ستر الكعبة وتطيبها من القربات فان الناس اعتادوها على عمر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ؛ ولا فرق بين الحرير وغيره وانما ورد تحريم لبسه في حق الرجال ، وذكرنا في باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر الكعبة وتطيبها صح نذره ، وهذا الذي قاله الرافعي في ستر الكعبة وتطيبها صحيح وأما الذي ذكرناه في باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة . وقال أيضا في باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأواني وأظهرهما معاً وبه قال أبو حنيفة رحمه الله إكراما للمصحف . وقال في سير الواقدي ما يدل على حظرها . وفي القديم والجديد حرمة ما يدل على الجواز . وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز إكراما وبه قال أبو حنيفة ، والثاني المنع إذ ورد في الخبر ذمها ، والثالث أن كان للمرأة يجوز وأن كان للرجل لا يجوز وكلام الصيدلاني والأكثرين إلى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفصلة ، والأظهر التسوية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالي لا يجوز ، وفي تحلية الكعبة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما فيها وجهان مرويان في الخاوي وغيره : أحدهما الجواز تعظيماً في المصحف وكما يجوز ستر الكعبة بالديباج ، وأظهرهما المبع ويحكي عن أبي اسحق إذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبني على الوجهين نعم لو جعل المتخذ وفقاً فلا زكاة فيه بحال . انتهى ما ذكره الرافعي رحمه الله . فأما المصحف فن قال بالمنع فيه إما مطلقاً وإما للرجل فلعل مأخذه أن القارئ فيه والحامل له مستعمل للذهب والفضة التي فيه فلا يأتي هذا المعنى في الكعبة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذاك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن لينتفع به فلا يلزم من جريان الخلاف في المصحف جريانه في الكعبة وإن كان المصحف أفضل للفرق الذي ذكرناه ، وإما التسوية بين الكعبة والمساجد فلا ينبغي لأن للكعبة من التعظيم ما ليس للمسجد ألا ترى أن ستر الكعبة بالحرير وغيره مجمع عليه وفي ستر المساجد خلاف فحينئذ الخلاف في الكعبة

مشكل وترجيح المنع فيها أشـكل وكيف يكون ذلك وقد فعل في صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقفه ، وإن قيل أن ذلك امتثال أمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك إنما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعاق بملسكهم ونحوه أما مثل هذا وفيه توفير عليهم في أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغير هادليل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أن يزبل مافي جامع بنى أمية من الذهب فقل له انه لا يتحصل منه شيء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفايح التي على الكعبة يتحصل منها شيء كثير فله كان فعلها حراماً لآزالها في خلافته لأنه امام هدى فلما سكنت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فالقول بالمنع فيها عجيب جداً ، على أنه قل من تعرض لذكر هذا الحكم فيها أغنى الكعبة بخصوصها ، ورأيتها أيضاً في كتب المالكية في الذخيرة القرافية وليس في كلامه تصريح بالتحريم . وهذا الذي قلته كله في تحلية الكعبة بخصوصها بصفايح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولا يتعدى ، ولا أمتنع من جريان الخلاف في التزويج والزخرفة فيها لأن التزويج يزبل مالية النقادين اللذين هما قيم الاشياء ، وتضييق النقدين محظور لتضييقه المعاش واغلائه الأسعار وافساده المالية ، ولا أمتنع من جريان الخلاف فيه أيضاً في سائر المساجد في القسمين جميعا التزويج والتحلية ، على أن القاضي حسين جزم بحل تحلية المسجد بالقناديل من الذهب ونحوها وإن حكى حكم الحلى المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعي لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب إنما هو استعمال الذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيه وليس في تحلية المسجد بالقناديل الذهبية ونحوها شيء من ذلك ، وقد قال الغزالي في الفتاوى : الذي يتبين لي أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم ينبت في الذهب إلا تحريمه على ذكور الأمة فيما ينسب الى الذكور وهذا لا ينسب الى الذكور فيبقى على أصل الحل لما لم ينته الى الاسراف فان كل ذلك احترام وليس فيه ما ينسب الى الذكور حتى يحكم بالتحريم ، ولست أقول هذا عن رأي مجرد لكني رأيت في كلام بعض الاصحاب ما دل على جوازه . هذا كلام الغزالي في الكتابة بالذهب ، وفي ذلك ما ذكرناه من تضييق النقدين لروال مالية الذهب بالكاية بخلاف التحلية بذهب باق . فقد ظهر بهذا أن تحلية الكعبة



بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب في المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، وأما سترها بالحرير وغيره فجمع عليه .
وأما قول أبي بكر الشامي من أصحابنا القياس انه لا يجوز فليس بصحيح وإي قياس يقتضى ذلك والقياس إنما يكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، وأما قول الشامي المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة المذكور ذلك فيكفي ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضى الله عنه يكسوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب كسوتها لأنه لا يصرف مال بيت المال إلا إلى واجب .
وليتنبه هنا لقاعدة وهي أن الكعبة بناها إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام ولم تكن تكسى من زمانه إلى زمان تبع اليماني فهو أول من كساها على الصحيح وقيل أن اسمعيل كساها ففي تلك المدد لا نقول أن كسوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساها تبع وكان من الأفعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقربة وواجباً لئلا يكون في إزالته تنقيص من حرمتها فيقاس عليه إزالة ما فيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول انه تحرم إزالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل سترة دائماً ، وتفصيل القول في ذلك أن السترة التي تكساها من بيت المال تصير مستحقة لها بكسوتها فلا يجوز نزاعها للإمام ولا غيره حتى تأتي كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة ما يكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من أصحابنا لا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين أوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لزمه رده خلاف ما يتوهمه العامة ويشترونه من بنى شيعة ، وحكى الرافعي ذلك ولم يعترض عليه ، وقال ابن القاص من أصحابنا لا يجوز بيع كسوة الكعبة ، وقال الحلبي لا ينبغي أن يؤخذ من كسوة الكعبة شيء . وقال ابن الصلاح : الأمر فيها إلى الإمام يصرفها في بعض مصارف بيت المال بيعاً وعطاءً واحتج بما روى الأزرقي أن عمر كان يتزع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال النووي وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وأم سلمة لا بأس أن يلبس كسوتها من صار إليه من حائض وجنب وغيرهما . وهذا كله فيما إذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغي أن لا تزال عن الوقف وتبقى ، وإنما



اختلف الفقهاء فيها على ما ذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد نزاعها وهي غير موقوفة ، أما الذهب الصفائح والقناديل ونحوها مما يقصد بقاؤه ولا يتلف فلا يأتي ذلك فيه بلا خلاف بل يبقى ، وقد قالوا في الطيب إنه لا يجوز أخذ شيء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئاً منه لزمه رده ولم يذكروا في ذلك خلافاً فإذا كان في الطيب فما ظنك بالذهب والفضة قالوا وإذا أراد أن يأخذ شيئاً من الطيب للتبرك فطريقه أن يأتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذه ، والذي استحسنته النووي في الكسوة لا بأس به وكذا ما نقل عن ابن عباس وعائشة وأم سلمة ولا بأس بتفويض ذلك إلى بني شيبه فإنهم حجبتوا ولهم اختصاص بها فإن أخذوه لأنفسهم أو لغيرهم لم أر به بأساً لا اقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح الكعبة ، وأما لو أراد الإمام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاه إطلاق ابن الصلاح فلا وجه لذلك أصلاً وليكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة وبني شيبه فأعوان مقامه . هذا كله في الكعبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد فلا ينتهي إليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والارجح منه الجواز كما قاله القاضي حسين ولا أقول به أنه ينتهي إلى حد القرية ولهذا استمرار الناس على خلافه في الأكثر ، وأما تعليل الرافعي بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فمعجب لأن هذه العلة لا تقتضي التحريم وقصارها أن تقتضي أنه ليس بسنة أو مكروه كراهية تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بمنزل ذلك حتى يرد نهى من الشارع وإنما ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحريز « هذان حرام على ذكور أمتي حل لآنفها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا ولهم في الآخرة » وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث إنما يقتضي لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجر جرج في بطنه نار جهنم » وقاس كثير العلماء غير الأكل والشرب عليهما وتكلموا في العلة المقتضية لقياس الأكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب والفضة عليهما فمنهم من قال التشبه بالأعاجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضي الكراهة لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة إلى قوله في الحديث « فإنها لهم في الدنيا ولهم في الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم بل هي تسلية للمخاطبين عن منعهم عنها وعلة لانتهاهم بمجازاتهم بها في الآخرة لبسط نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا في هذا الوقت فاني أدخره لك

فى وقت أنفع لك من الآن » فلذلك لم تصك هذه علة التحريم ولو كانت علة منصوبة لم يحز تعديها ، وقال بعضهم العلة السرف أو الخيلاء أو كسر قلوب الفقراء أو إفضييق التقدين كما قدمنا الإشارة اليه ، وجميع هذه العلل بالنسبة إلى ما يستعمله الشخص كالأكل والشرب ، أما تحلية المساجد تعظيما لها فليس فيه شئ من هذه العلل وهكذا القناديل من الذهب والفضة لأن الشخص إذا اتخذها للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يترين بها هو ولا أحد من جهته والذي حرم اتخاذها على أصح الوجهين إنما حرم ذلك لأن النفس تدعو إلى الاستعمال المحرم وذلك إذا كانت له وأما إذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس إلى استعمال حرام أصلا كيف تحرم وهى لا تسمى أوانى ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريمها للمسجد وجعلوها من الأوانى أو مقيسة عليها وليس بصحيح لاهى أوانى ولا فى معنى الأوانى ، وقد رأيت فى القناديل شيئا آخر فانه ورد فى الحديث فى أرواح الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » وأمل من هنا جعلت القناديل فى المساجد والأفكان يكنى مسرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور مطلوباً فى المساجد للمصلين جعلت فيه . واعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا وافتراقا أما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى والمساجد بيوت الله تعالى . وأما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها والكعبة بنيت للصلاة اليها واختلاف العلماء فى الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه وسلم « لا تشد الرحال الا إلى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذى تشد الرحال اليه يصح أن يقال انه الكعبة ، ويصح أن يقال انه الذى حوله الذى هو محل الصلاة وفيه مقام ابراهيم قال الله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذى هو مسجد أشرفها والكعبة أشرفه ، وإن كانت ليست محل الصلاة فهى من جهة التعظيم والتبجيل أزيد وهو من جهة إقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم كانت فى الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضعف الخلاف فيها وقوى فيه اعنى فى التحلية التى استمرت الأعصار عليها . وأما القناديل فالمقصود منها التزوير على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالقناديل أحق لكن فى الكعبة ما ذكرناه من الرجحان فى التبجيل والتعظيم فاعتدلا بالنسبة إلى القناديل فالتسوية بينهما فى القناديل لأبأس بها ، والأصح منه ما اخترناه الجواز وعلى ما قاله الرافعى التحريم ولا دليل له لأنها لاوانى ولا مشبهة للوانى

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مانهى عنه لافى المساجد ولا فى الكعبة فكان
انقول بتحريمها فيها باطلا ، ولما ذكر الرافعى وغيره الكعبة والمساجد أطلقوا
ولاشك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه
وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والقناديل الذهبية فى
سائر المساجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن
يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشىء لكن اطلاقهم
محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد
بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن الكعبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من
جملة المساجد المعطوفة عليها ، وينبغى ان يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد
غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس
أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت
المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فمالك يقول المدينة
أفضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ، وغيره يقول مكة أفضل فقد
يقول إن مسجدها أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف اليه
محارة النبي صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والقناديل .
وهذه كلها مباحث والمنقول ما قدمناه فى مذهبنا وبه يتبين أن الفرق الذى ذكره
الرافعى مستغنى عنه وانه ليس بصحيح وان قوله ان ستر الكعبة وتطيبها من
القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجبا
وان السترة صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قرينة من الأصل أو
صارت قرينة ففيه نظر ، وأما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قرينة والظاهر
انه قرينة من الأصل فيها وفى كل المساجد وان كان فيها أعظم . هذا ما يتعلق
بمذهبنا فى اتخاذها من غير وقف فان وقف المتخذ من ذلك من القناديل
والصفائح ونحوها فقد قال القاضى الحسين والرافعى بأنه لا زكاة فيه ، وأما
قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شىء لأنه يقول باباحتها ومقتضاه صحة وقفها
واذا صح وقفها فلا زكاة ، وأما الرافعى فقد رجع تحريمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها
لهذا الغرض واذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالها وتكون زكاتها مبنية على
الوجهين فيما اذا لم تكن . ووقوفة فلعل مراد الرافعى اذا وقفت على قصد صحيح أو وقفت
وفرعنا على صحة وقفها هذا ما يتعلق بمذهبنا . وأما مذهب مالك رحمه الله فى التهذيب
من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة ، وفى النوادر لابن ابي زيد روى

ابن عبد الحكم عن ابن القسم عن مالك ان كان ما في السيف والمصحف من الحلية تبعاً له لازكاة ، وفي كتاب ابن القرطبي يزكي ما حلى به ما خلا المصحف وسيف وخاتم وحلى النساء وأجزاء من القرآن وذ كر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان في جدار من ذهب أو فضة لو تكلف اخراجه أخرج منه بعد أجره من يعمله شيء فليزكه وان لم يخرج منه الا قدر أجر عمله فلا شيء فيه ، وفي النوادر عن مالك لا بأس أن يحلى المصحف بالفضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفاً بالذهب قال وينظر في قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يسترب الخيش ، ولينظر في موطأ القعني عن مالك في المساقاة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشيء من الحلى من الفضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا بيع الناس بينهم يبيعونها ويتناعونها جائزه بينهم . وقال القرافي في الذخيرة أما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والعلائق والصفائح على الأبواب والجدر من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الامام كل عام كالعين المحبسة ، وقال أبو الطاهر وحلية الحلى المحظور كما المعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكي كالمصكوك ، والثاني كالعرض اذا بيعت وجبت الزكاة حينئذ فيكمل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلى الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، وأما الحنفية فعند أبي حنيفة رحمه الله لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب اذا كان من مال نفسه وكذا في سقف البيوت وتويعها بماء الذهب ، وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ، واختلف الحنفية هل نقش المسجد قرابة أولاً والصحيح أنه ليس بقرابة لكنه مباح فالذي تقتضيه قواعد أبي حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب السكافي لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقال الوافي لا بأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يستحسنوه ، ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف ما يخالف في المسجد وإنما يخالف في البيوت . وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي إن أبا حنيفة جوز تخويه السقوف بالذهب وإن أبا يوسف كره ذلك قال فعلى قول أبي حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ، وفي السكافي قيل يكره وقيل هو قرابة لأن العباس زين المسجد الحرام في الجاهلية والاسلام وكسا عمر الكعبة وبني داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبة كبريتاً أحمر يضيء اثني عشر ميلاً وزينة مسجد دمشق شيء عظيم ، وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من اشراط الساعة لا يدل على قبحه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب السكافي من الحنفية قال فإن اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ يعنى من مال المسجد وفي غير هذا لئالة لا يباح من مال المسجد وإنما يباح من مال نفسه ، وفي قنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شيئاً في رمضان يضمن وهذا محمول على ما إذا لم يكن بشرط الواقف ولا جرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجي في الغاية شرح الهداية ولا بأس بأن ينقش المسجد بالحرص والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قربة ، وفي الجامع الصغير لقاضي خان منهم من استحسن ذلك ومنهم من كرهه ، قال الازرقى أول من كسا الكعبة تبع ثم الناس في الجاهلية ثم كساها النبي صلى الله عليه وسلم ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباغ الأحمر يوم التروية والقباطي أول رجب والديباغ الأبيض في سابع عشر رمضان . وأما تذهيب الكعبة فإن الوليد بن عبد الملك بعث إلى خالد ابن عبد الله وإلى مكة ستة وثلاثين ألف دينار وجعلها على بابها والميزاب والاساطين والاركان ، وذكر في الرعاية عن أحمد أن المسجد يعان عن الزخرفة ، وهم محجوجون بما ذكرناه من اجماع المسلمين في الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الحنابلة ففي المغنى من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا الحارثين وقتاديل من الذهب والفضة لأنها بمنزلة الآنية وإن وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف في مصلحة المسجد . فأما قولهم أنها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم أنه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن وقفها إنما خرج عنها على أن تكون وقفاً دائماً وله قصد في ذلك فإذا لم يصح ينبغى رجوعها إليه . فإن قلت قد قال المتولي من الشافعية لو وقف على تخصيص المسجد وتلويته ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد وأعزاز الدين ، والثاني لا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد في اشراط الساعة وألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي ورد « لتزخرقنها ثم لاتعمرونها إلا قليلا » فالمدحوم عدم العبادة بالعبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملهية عن الصلاة فهي المكروهة أما التجصيص ففيه تحسين للمساجد وقد فعله الصحابة عثمان رضى الله عنه فمن بعده ، ولا شك أنه بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الاعمال الصالحة فهو صفة القربة وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبدالله بن مسعود « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا ما يشغل خواطر المصلين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

﴿ فصل ﴾

هذا ما يتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على ما كنها أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعظمة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد في التحلية وتعليق القناديل الذهب والفضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التي لا تشد اليها الرحال ومن مسجد بيت المقدس وان كانت الرحال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضى الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولوية على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضا لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك في مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت عائشة رضى الله عنها تسمع التذويذ والمسهار يضرب في البيوت المطيفة به فتقول لا تؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن هذا الوجه يستحق من التعظيم والتوقير ما لا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الألف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه الفضيلة له أو تختص بالقدر الذي كان في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن رأى الاختصاص بالنووى رضى الله عنه للإشارة اليه بقوله « مسجدي هذا » ورأى جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع معها وسع فهو مسجده كما في مسجد مكة إذا وسع فان تلك الفضيلة ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان في حياته سبعين ذراعاً في ستين ذراعاً ، ولم يزد أبو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبني جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وهي الحص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد في ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرته وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم اني أريد ان أبني مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين الف دينار وأربعين رومياً وأربعين قبطياً عمالاً وشيئاً من آلات العبارة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محراباً وشرفاً في سنة احدى وسبعين ثم وسعه المهدي على ما هو اليوم في المقدار وإن تغير بناؤه .

﴿ فصل ﴾ أما الحجرة الشريفة المعظمة فتعلق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أولى بذلك من غيرها ، والذين ذكروا الخلاف في المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكم من عالم وصالح من أقطار الأرض قد أتاها للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التي هناك . فهذا وحده كاف في العلم بالجواز مع الأدلة التي قدمناها عليه مع استقراء الأدلة الشرعية فلم يوجد فيها ما يدل على المنع منه فنحن نقطع بجواز ذلك ، ومن منم أو رام اثبات خلاف فيه فليثبت به ، والمسجد وإن فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر مختص بها يزيد شرفها به فحكم أحدهما غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هي مكان الدفن الشريف في بيت عائشة وما حوله ، ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نسائه التسع فيه ، وحجرة حفصة هي الموضع الذي يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التي دفن فيها صلى الله عليه وسلم في بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت في المسجد فأما ما كان غير بيت عائشة رضى الله عنها فكان للنسوة الثمان به اختصاص ولهن في تلك البيوت حق السكنى في حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التسعة كانت للنساء التسع لقوله تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى (بيوت النبي) وهذا هو الاولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكنى أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الاول ويحتمل أن يقال انها لهن بعده وتكون قد دخلت بالشراء والوقف في المسجد كغيرها من الاماكن ؛ وإن كان الاول فتكون قد أدخلت في المسجد وإن لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقته انتفاع المسلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله في غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمل حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضي عياض الإجماع على ذلك أن الموضع الذي ضم أعضاء النبي صلى الله عليه وسلم لا خلاف في كونه أفضل وأنه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم أن مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم في ذلك :

جزم الجميع بأن خير الأرض ما قد احاط ذات المصطفى وحواه
ونعم لقد صدقوا بساكنها علت كالنفس حين زكت زكا مأواها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الإجماع وقال لي قاضي القضاة شمس الدين السروجي الحنفي : طالعت في مذهبنا خمسين تصنيفاً فلم أجد فيها تعرضاً لذلك وقال لي ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولحكم أدلة في تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التي قال أن الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ما ذكره الشيخ عز الدين في تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الأماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيهما لا بصفتان قائمة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ما ينيل الله العباد فيهما من فضله ومنه وكرمه وإن التفضيل الذي فيهما أن الله يجود على عباده بتفضيل أجر العاملين فيهما فكذا قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وأنا أقول قد يكون لذلك وقد يكون لآخر فيهما وإن لم يكن عمل فإن قبر النبي صلى الله عليه وسلم ينزل عليه من الرحمة والرضوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولساكنه ما تقصر العقول عن إدراكه وليس لمكان غيره فكيف لا يكون أفضل الامكنة ، وليس محل عمل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم المساجد بل هو مستحق للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الاعمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم حي وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص التضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضي عياض من تفضيل ما ضم أعضاءه صلى الله عليه وسلم باعتبار أن أحدهما قليل أن كل أحد يدفن بالموضع الذي خلق منه ، والثاني تنزل الرحمة والبركات عليه وأقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن الفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع المساجد وعلى الكعبة ولا يلزم من منع تعليق قناديل الذهب في المساجد والكعبة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما أن العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله قناديل ، كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه قناديل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما أن مكانها أشرف الأماكن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقتضى للتحريم موجوداً هنا فزالت شبهة المنع ، والفنديل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فإن وقفه هناك كراماً لذلك المكان وتعظيماً صح وقفه ولا زكاة فيه ، وإن لم يقفه واقتصر على إهدائه صح أيضاً ، وخرج عن ملكه بقبض من صح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدي للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ، وقد زاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حي وإنما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجعله صدقة بعده أما هذا النوع فلا يمتنع ملكه له وهو الذي في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجعله وقفاً ، وإن جعله وقفاً فالوقوف عليه كذلك أما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة وأما النبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ما قلناه ، وقد يقول قائل الوقف حيث صح لا بد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزيين ذلك المكان به غير مقصودة للشرع وتذهب منفعة ذلك الذهب بالكلية لأنه لا غاية له يصير إليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منفعته في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدي له فيذكر به وذلك مقصود (لسان صدق في الآخرين) (وتركنا عليه في الآخرين) وإذا قامت القيامة تحدثوا به وربما يحییء ذلك الذهب بعينه فإن الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيهما وهو يحل أهل الجنتين بماء الذهب والجنيتين بالفضة وربما يأتي بذلك الذهب والفضة بعينهما فيحلی بهما صاحبهما جزاء له أو أحد من حشمه ومن عنده فيسر بذلك أو يسر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا أنه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لا زكاة في مال الكعبة وإن كان مملوكاً لأن الزكاة وإن تعلقت بالمال فلا بد من ملك مالك معين لها أما مكلف وأما ينتهي للتكليف في دار التكليف ، وأما ما قدمناه عن سجنون من المالكية في أن الإمام يزكيه كل عام كالعين المحبسة فموجب .

فصل في أخبار المدينة أبو الحسين يحيى بن الحسن بن جعفر
 ابن عبد الله الهاشمي فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى القروي
 ثنا محمد بن يحيى عن عبد الرحمن بن سعد عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه
 عن جده قال أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمجمرة من فضة فيها تماثيل من

الشام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجر بها في الجمعة وفي شهر رمضان قال فكان سعد يجر بها في الجمعة وكانت توضع بين يدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة والياسنة ستين ومائة فأمر بها فغيرت وجعلت صلاحاً وهي اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو غسان هم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين أيضاً، ومحمد ابن عمار حسن له الترمذى فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والمجبرة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمال ذلك لأجل المسجد تعظيماً له فتكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

فصل اذا كانت القناديل في الحجرة الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأحد من الفقراء كما لا حق لهم في مال الكعبة وكذا لا حق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة الخارج عن الحجرة كما لا حق فيها للفقراء لما ذكرناه من المغايرة بين الحجرة والمسجد فلا يكون الذى لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه ، وأما الحجرة بعينها لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذى يظهر المنع ، وليست القناديل كالمال المصكوك المعد للصرف الذى في الكعبة لان ذاك انما أعد للصرف واما القناديل فما أعدت للصرف وانما أعدت للبقاء وليس قصد صاحبها الذى أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهي كونها معلقة يتزين بها ، والعمارة التي تحتاج اليها الحجرة أو الحرم ان كان هناك أوقاف تعمر منها والا فيقوم بها المسلمون من أموالهم طيبة قلوبهم فالنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، والذى قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعاً ، والذى قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف في مصالحه لا يأتى هنا لان ذاك فيما لا يقصد واهبه جهة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتعين كما قالوا في الاهداء لرتاج الكعبة أو لتطيينها انه يتعين صرفه في تلك الجهة ، وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه في شيء عينه حتى يأتى فيه خلاف لان ذاك في الهبة لخصوص عقدتها وكونها لمعين آدمى يقضى ذلك ، وهنا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدها تعينت وان لم يعدل عنها .



﴿فصل﴾ بعد تعليق هذه القناديل في الحجرة وصيرورتها لها بوقف أو ملك باهداء أو نذر أو هبة لا يجوز ازالتهما لأنها وإن لم يكن تعليقها في الأول واجباً ولا قرينة صارت شعاراً ويحصل بسبب ازالتهما تنقيص فيجب ادامتها كما قدمناه في كسوة الكعبة استدامتها واجبة وابتداؤها غير واجب فلو لم يحصل وقف ولا تمليك ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المكان وانتسابه إليه فينبغي له أن لا يزيلها ما لم يكن عدم ازالتهما لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بزيائهما موجود هناك ما هو موجود في التي خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) هذا في الباطن وإنما يمكن في الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية في يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، أما إذا لم يعلم وأحضرها لناظر المكان أو القيم عليه وتسلمها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعماً أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد ما اقتضاه فعله وقرائنه من الإهداء كما لو أهدى هدية واقبضها ثم جاء يزعم أنه لم يكن قصد التمليك فإن الفعل الظاهر الدال عادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصريح .

﴿فصل﴾ سبب كلامي في ذلك انني سئلت عن بيع القناديل الذهب التي بالحجرة الشريفة المعظمة وإن بعض الناس قصد بيعها للمارة الحرم الشريف النبوي على ساكنه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأبصكرته واستنبحته : أما إنكاره فن جهة الفقه لأن هذه القناديل وإن كانت وقتاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من المناقلة ببيع الاوقاف عند خرابها أو من الخنفية القائلين بقول أبي يوسف في الاستبدال إنما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، وأما هنا فقصد الواقف ابقاؤها لمنفعة خاصة وهي التزيين فبيعها للمارة مفوت لهذا الغرض ، وإن كانت ملكاً للحجرة كالملك للمسجد فكذلك لما قدمناه أن قصد الآتي بها ادخارها لهذه الجهة ، وإن جهل حالها فيحمل على إحدى هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وإن عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وإن علم أنها ملك لمن لا ترجى معرفته فيكون لبيت المال ، ومعاذ الله ليس ذلك واقعا وإنما ذكرناه لضرورة التقسيم حتى يعلم أنه لا يتسلط على بيعها للمارة بوجه من الوجوه فلم يكن في الفقه وجه من الوجوه يقتضي ذلك . ولو فرضنا أن هذه مما يجب الزكاة فيه ^(١) ففي هذه المدد قد ملك

الفقراء في كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الاقل من نصاب
 فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لامساخ للبيع ، وهذا هو وجه
 انكارى اياها . واما الاستقباح فلما يبلغ الملوك في أقطار الارض انا بعنا قناديل
 نبينا لعمارة حرمه ونحن تقديمه بأنفسنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوك
 يعمرّون هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا عمارة الوليد بن عبد
 الملك له ثم المهدي ثم المتوكل ، وأزر الحجرة بالرخام ثم جدد التآزير وزير ابن
 زكي في خلافة المقتدى وعمل لها شبكا من خشب الهندل والابنوس وكانت الستائر
 الحرير تأتي اليه من الخلفاء ، وفي ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين
 وستمائة وقعت نار في المدينة فاحترق المنبر وبعض المسجد وبعض سقف الحجرة
 فكتبوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وأبدا بعمارته
 أول سنة خمس وخمسين وستمائة ولم يحسروا على ازالة ما وقع من السقوف على القبور
 حتى يطالعوا المستعصم ، واشتغل المستعصم بالتأرفسقفوا الحجرة ، ووصل من مصر
 آلات العمارة في دولة المنصور على بن المعز ابيك ، ووصل من اليمن من ملوكها شمس
 الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن علي بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلطن
 بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقي محمود بن محمود ابن اخت جلال الدين خوارزم
 شاه وابوه ابن عمه وقم عليه السبي فبيع بدمشق وسمى قطز ، واشتغل بالتآر
 حتى كسرهم في عين جالوت ومات في دون السنة ، وتسلطن الملك الظاهر ، وكان
 صاحب اليمن ارسل منبراً من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبراً من جهته
 وكمل عمارته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به والله ورسوله غني عنهم :

نفس النبي لدى أعلى الانفس	فاتبعه في كل النوائب وائتس
واترك حظوظ النفس عنك وقل لها	لا ترغبي عن نفس هذا الانفس
فردى الردى واحميه كل مامة	فلقد سعدت اذا خصصت بأبؤس
ان تقتلى يصعد بروحك في العلى	بيد الكرام على ثياب السندس
وترين ماترضين من كل المنى	في مقعد عند المليك مقدس
أو ترجعي بفنيمة تحظى بها	وبذخر أجر ترتجيه وترأسي
ماأنت حتى لا تصكوني فدية	لمحمد في كل هول ملبس
ما في حياتك بعده خير ولا	ان مات تخلفه جميع الانفس
فمحمد بحياته يهدي الأنا	م وتنمحي سدف الظلام الخندس
ويقوم دين الله أبيض طاهراً	في غيظ اليليس اللعين الأنحس

أعظم بنفس محمد أن تقتدى أهون بنفسك يا أخى وأخمس
نظمت هذه الايات فى سنة سبع وثلاثين وسبعمائة فى كلام تفسير قوله تعالى
(ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا
يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها ذاك على التقوى أجل مؤسس
فبطيبة طاب الثرى ونزيلها أركى قرى فى كل واد أقدس
أفدى عمارتها ومسجدها بما أحوى وبى كل البرية تأتسى
انى يهون على بيع حشاشتى فى ذاك بالثمن الأقل الابخس
لو جاز بيع النفس بعت وكان لى نخر بذاك الرق أشرف ملبس
صلى عليه الله كل دقيقة عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ السكبة والحجرة الشريفة قد علم حالهما الاول بالنص للحديث
الوارد الذى قدمناه ، والثانية بالالحاق به وبالقطع بعظمتها ، وفى كثير من البلاد
غيرهما أما كن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها
هل تلحق بهذين المسكين وان لم تبلغ مرتبتهما أولاً ؟ وقد ذكر الرافعى عن
صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن
يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ما ينذر بعنه إلى القبر المعروف بحر جان فان
ما يجتمع منه على ما يحكى يقسم على جماعة معينين ، وهذا محمول على أن العرف
اقتضى ذلك فتزل النذر عليه ، ولا شك انه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن
عرف فيظهر أن يجري فيه خلاف وجهين أحدهما لا يصح النذر لأنه لم يشهد له
الشرع بخلاف السكبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخير .
وعلى هذا ينبغي أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم .
والاقرب عندى بطلان النذر لما سوى السكبة والحجرة الشريفة والمساجد الثلاثة
لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شيء لها واقتضى العرف
صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة فى تأخير الرمى ﴾

أما الرعاة وأهل السقاية فلهم إذا رموا جرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت
بمنى ليلالى التشريق ويدعوا رمى يوم ويقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو
قضاء أو أداء سياتى . وهذا التأخير مقطوع بجوازه للعذر سواء قلنا فى غير
المعذور يتدارك أولاً . واتفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من أيام التشريق ويتركوا الشأني وينفروا في الثالث فيرموا اليومين ثم لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فلو لم ينفروا بل رجعوا إلى الرعى ناوين النفر وأقاموا بمعنى رموا النفر الآخر بعد الزوال فان غابت الشمس قبل أن يرموا أراقوا دماً . وان شاء الرعاة أن يرعوا نهراً ويرموا ليلاً جاز نص عليه في الاملاء ؛ وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا في الثالث عن الثلاثة ؟ قال البغوي والرافعي وقطع ابن داود في شرح المختصر بالجواز وكلام الماوردي قريب منه ، والذي ينبغي أن يكون حكم الرعاة في ذلك كغيرهم على ماسيأتي فان الرخصة لهم انما وردت في يوم ؛ والبغوي انما منع من ترك يومين لاعتقاده انه قضاء ، واما الرافعي فكان يجب أن ينبه على الخلاف في غيرهم ، ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاة بمعنى لم يحجز لهم النفر بخلاف السقاة . هذا حكم المعضور واما غير المعضور فالمبيت في حقهم يتعين ولهم النفر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليلتي اليومين الأولين ويرموا في الثاني وأرادوا النفر لم يمكنوا لانهم لا عذر لهم ولا أتوا بمعظم الرمي فيمكنوا حتى يرموا الثالث ولو باتوا الليالي كلها ولكن أخرجوا رمي يوم او يومين فان خرجت ايام التشريق غابت والا فان كان ناسياً رمى متى ذكر ليلاً او نهراً نص عليه ونص في الاملاء على قولين إن كل جرة في يومها فاذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما عنده ان آخرها آخر أيام التشريق فلا تقوت منها واحدة فواتاً يجب به دم حتى تنقضي أيام التشريق ، وكذلك قال الاصحاب الأصح أنه يتدارك ، والأصح عند الاكثرين انه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً ، هذا في رمي أيام التشريق . أما رمي يوم النحر فالأصح انه كذلك وقيل لا يتدارك قطعاً فعلى هذا ينقضي بغروب الشمس يوم النحر وقيل يمتد تلك الليلة . فان قلنا قضاءً فالتوزيع على الايام مستحق ، وان قلنا أداءً فستحب صرح به الغزالي وشرحه الرافعي بمعنى ان حكمه ايام منى في حكم الوقت الواحد وكل يوم للوقت المأمور به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا انه يجوز تأخير رمي اليومين إلى الثالث بعذر وغير عذر . ويوافقه استدلال الماوردي كذلك بالاضاحي وما قدمناه عن ابن داود في الرعاة . وصرح القوراني في غيرهم بجواز تأخير يوم لعذر وهو بعيد لانه ليس لجواز التأخير مستند من جهة الشارع . واذا قلنا بأن رمي يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كغيره فهل يجوز أيضاً ؟ لم أر من صرح به . واما تقديم يوم الى يوم يجوز الفوراني على قول الاداء ونقله

الامام عن الأئمة وتبعه الغزالي . وقال الروياني الصحيح أنه لا يجوز . ومال الرافعي اليه وكلام الشافعي في الاملاء والبويطي فليكن هو الصحيح . واما تقديم يومين فقال الماوردي إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميعها اجابا . وهل له في اليوم الثاني رمى ما فاتته في الاول قبل الزوال ؟ اذا قلنا بالاداء الاصح الجواز ، وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمي المتروك وبين رمى التدارك في أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء في حق غير المعذور ففي الرعاء والسقاة أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لا يجب الترتيب على غيرهم فعليهم وجهان والخلاف في وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمي أيام التشريق ، أما رمى يوم النحر فنص الشافعي انه اذا ذكره في أيام آخر أيام التشريق أجزأ عنه رميه ولا اعادة عليه ، ولم أر في كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجرات كلها عن اليوم قبل أن يرميها امراً أجزأ ان لم يوجب الترتيب والا فالاصح الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثاني لا يجوز له اصلاً . وقال المتولى لما تكلم في الاداء والقضاء قال : فيه طريقان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه لا يجوز له تأخير الرمي الى اليوم الثاني الا بعذر كما لا يجوز له تأخير الصلاة الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو بقية أيام التشريق ، والثاني اداء لأن الوقوف لا يقضى والرمي تابع له وكان ملحقاً به ولكن تجعل الايام كالشيء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلى من الغد العيد وهل هو اداء أو قضاء ؟ وهذا الذي قاله المتولى من تعليل قول القضاء بأنه لا يجوز مخالف لما قاله الفوراني .

مسألة في المناسك

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر في المناسك : اذا بلغ الميقات واراد الرحيل منه اغتسل وتنظف وتطيب وتجرد عن الخيط ولبس ازاراً ورداء ابيضين نظيفين ثم يصلى ركعتي الاحرام ثم يحرم حين يسير ، يقول بقلبه ولسانه نويت الاحرام بالحج واحرمت به لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ، ويكثر في طريقه من التلبية والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يستر رأسه بشيء يعد سائراً ولا يرتدى بشيء يحيط به أو بعضه منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها . ولا يمس

الحرم طيباً ولا مافيه طيب من مأكول وغيره يبدنه ولا بثيابه ولا يشم مشموما كالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وازالة شعر وظفر ونكاح وجماع وصيد برى واعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فاذا بلغ الحرم قال هذا حرمك وأمنك فخرمنى على النار . فاذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل دخولها ودخل من باب المعلا فاذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة وزد من شرفه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبراً اللهم أنت السلام ومنك السلام حينئذ بنا بالسلام .

﴿فصل﴾ ثم يدخل من باب بى شيبه ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو ويقصد الحجر الاسود فيتسماه ويقبله بغير صوت ثلاثاً فان لم يمكنه أشار اليه ويجعل وسط رداءه تحت عاتقه الايمن وي طرح طرفيه على عاتقه الايسر ويجعل الحجر الأسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتي الحجر الاسود الذى ابتداء منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئاً مستوراً العورة خارجاً عن الشاذروان والحجر بكسر الحاء ، ووقت تقبيل الحجر لا يمشى فى طوافه بل يرجع إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجاً عن هواء البيت ، ويسرع المشى مع تقارب الخطأ فى الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذكر ثم يصلى ركعتين خلف المقام فان لم يتيسر حيث شاء . ﴿فصل﴾ ثم يخرج فيصعد على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ؛ ثم ينزل ويمشى حتى يبقى بينه وبين الميل الاخضر قدر ستة أذرع ثم يسمى شديداً حتى يتوسط بين الميلين ثم يمشى على عادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعة أرباع منها من الصفا إلى المروة وثلاث من المروة إلى الصفا يختم بالمروة ولا يترك شيئاً من المسافة التى بين الصفا والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم الثامن إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصلى بها الصبح فاذا طلعت الشمس على سراسر ويكثر من الدعاء إلى نمرة فينزل بها حتى تزول الشمس ويقف على سراسر ويصلى بها الظهر والعصر مجموعتين فى أول وقت الظهر فى مسجد ابراهيم . ﴿فصل﴾ ثم يعجل بالسير إلى عرقات للوقوف وأى موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات الكبار المقترشة فى أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرفات ، ويجتهد فى الخشوع والخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبي صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول اللهم اني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلج في الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجابة المسلمين ، ولا يزال كذلك حتى تغرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿فصل﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق العلمين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل إلى مزدلفة بات بها وأخذ منها حصي الجمار وهو سبعون مثل حصي الخذف^(١) ويغتسل بها للوقوف بالمشعر الحرام ومتى نفر منها قبل نصف الليل عصى ولزمه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلي الصبح في أول الوقت ثم يدفع إلى منى فاذا وصل إلى المشعر الحرام وهو جبل صغير آخر المزدلفة إن أمكن والا وقف تحته مستقبلاً الكعبة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار إلى منى بسكينة ذاكراً مليئاً فاذا وجد فرجة امرع قدر رمية حجر. ﴿فصل﴾ فاذا وصل إلى منى بدأ بحجرة العقبة يرميها بعد ارتفاع الشمس قدر رمح بسبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبلاً الجرة ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمنى ثم ينحر إن كان معه ثم يخلق أو يقصر ويلبس الخيط ، ثم يفيض إلى مكة فيطوف طواف الأفاضة سبعاً ويصلي ركعتين كما تقدم ، وإن لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الأفاضة وإن كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حلالاً وبقي عليه المبيت بمنى والرمي في أيام التشريق. ﴿فصل﴾ فبييت بمنى ليلة الحادي عشر من ذي الحجة ثم يصبح يوم الحادي عشر فيرمى بعد الزوال الجمرات الثلاث كل جرة سبع حصيات كما تقدم فيرمي الأولى التي تلي مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذاك بعد أن يغتسل ، ثم يبيت بها ، ويفعل يوم الثاني عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم إن شاء تعجل ونفر قبل غروب الشمس وإن شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمنى لم يحز له أن ينفر فبييت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمي يوم الثالث عشر بعد الزوال الجمرات الثلاث كما تقدم ويغتسل قبله في كل يوم ثم ينصرف من عند الجرة

(١) أي صغار . وفي الأصل « الخذف » بالمهمله وهو خطأ .

را كبا أو ماشيا عند ما يفرغ من الرمي وقد تم حجه فينزل بالمحصب وهو لا يطح الذي عند مقابر مكة والاولى أن يصلي الظهر بمنزله .

فصل فإذا كان مفرداً إحتاج الى العمرة فيخرج الى التنعيم الذي يقال له مساجد عائشة أو ماشاء من الجبل فيغتسل ويتطيب ويلبس لباس الاحرام ، ويقول بقلبه واسانه نويت العمرة لله وأحرمت بها . ويلبى ويتوجه الى مكة مليباً فاذا شرع في الطواف قطع التلبية ويطوف سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين ثم يسعى سبعا كما تقدم فاذا فرغ منه عند المروة حلق أو قصر وقد تمت عمرته وحل ويلبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل) فاذا اراد الخروج من مكة لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم واستلم الحجر ويأتى الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن امك حملتنى على ما سخرت لى من خلقت حتى سيرتنى في بلادك وبلغتنى بنعمتك حتى أعنتنى على قضاء مناسكك فان كنت رضيت عنى فازدد عنى رضا والا فن الآن قبل أن ينأى عن بيتك دارى وبعمد عنه مزارى هذا أو ان انصرافى ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه ولا يتقهقر ، ويحرم أن يخرج شيئاً من الحرم من تراه أو أحجاره الى الحل ويحرم التعرض لصيد مسكة والمدينة . (فصل) ثم يتوجه الى المدينة لزيارة قبر سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع والخشوع والهيبة والاجلال كأنه يراه فاذا وصل المسجد قدم رجله اليمنى وسمى وصلى ركعتى التحية عند الكعبة ثم يقف مستدير الكعبة مستقبلاً القبر الكريم خارج الدرابزين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب وهيبة ثم يتأخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابي بكر الصديق رضى الله عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود الى قبالة المسار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدعو ويتوسل به الى ربه عز وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطوف به ، ويحافظ على الصلوات فى المسجد دون القدر الذى زيد فيه ، ويزور البقيع وقبور الشهداء وقباء ويشرب من بئر إدريس ، ويصوم ويتصدق ولا يستصحب شيئاً من الاكر والاباريق التى من تراب حرم المدينة ، واذا اراد السفر ودع المسجد بركعتين وردع النبي صلى

الله عليه وسلم بالعلاة والتدليم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لانجمله آخر العهد برسوالمك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد . قال على بن عبد الكافي السبكي كتبتها بكرة يوم الاربعاء ثاني رمضان سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة .

كتاب الضحايا

﴿ مسألة ﴾ اذا اهدى المضحي من اضحيته الى غنى شيئا هل يجوز للغنى أن يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فامعنى قول الرافعي ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .
 ﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذي ينبغي أن يعتمد في هذا الباب ولم أره منقولا ولكني قررته ^(١) تفقها لما رأيت المسائل لا تستمر إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن اضحية التطوع يزول الملك عنها بالذبح لله تعالى ، ومصرفها وجهان احدهما الفقراء تمليكها ، والثاني الاغنياء انتفاعا والمضحي احدثهم وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقة فان المضحي يتقرب بأضحيته بالذبح وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القرية فيها وان جازله الاكل منها لأنه مأذون في ذلك من الله تعالى واذا علم ذلك فاذا اعطى منها للفقراء كان تمليكاً وليس المعنى يملكهم بل يعطيهم كما يعطيهم للزكاة فيملكونها ملكاً تاماً يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لانهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام إلا بالتمليك التام في ذلك لينتفعوا بها وبمنها فعنى قوله يملك الفقراء أنه يعطى لهم ويسلطهم تسليطاً تاماً عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليسست على ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا اهدى منها إلى غنى فقد أحل ذلك الغنى محله ورفع يده عما اهداه له فللغنى أن يأكل منه ويهدى أيضاً وليس ذلك من باب الهدية التي هي التملك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما معناه رفع يده وتسليط غيره عليها ، وليس له ان يبيع لكونه غير ملك وانما لم يملك لكونه ليس هو المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فقصدوا الاضحية تملك الفقراء والاباحة للمضحي والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا فرعان لم ار فيهما نقلا الى الآن : أحدهما لو مات المضحي وعنده شيء من لحم الاضحية الذي يجوز له أكله وأهداه فقتضى ما قررناه أنه لا يورث عنه ولكن ينبغي أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث

ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو في ذلك كسائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتي يحصل بها سعي أو دفع عار كالتقصاص وحد القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى في القسمة والتفرقة فلا تعلق له بالميراث لسكن الذي يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . (الفرع الثاني) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدي رحمهما الله وبرد مضجعهما انه اذا قلنا بجواز التضحية عن الميت فيضحي الوارث عن مورثه فهل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أولاً ؟ والذي يظهر أن هذا ينبغي على الفرع الذي قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون للوارث ماله المورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبته الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قدمناه فيستمر ذلك سواء كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

﴿ باب الاطعمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في القواعد وعلمه بأنه اضاءة مال وفساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك في سوى ما يعتاد من الزيادة كنقل أو حلوى أو نحوها حتى رأيت في فتاوى قاضي خان من الحنفية في المجلد الاخير منه مانعه : امرأة تأكل الفتيت وأشباه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخي رحمه الله لا بأس به ما لم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع يمكن اذا كان غداءً أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد في المقدار على الشبع واذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من نقل أو حلوى أو سكر وليموت وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فتى زاد يكون حراماً ، وقل من المسرفين من يحترز عن ذلك فينبغي التنبه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذي جرت عادة المسرفين به بعد الاكل ينبغي ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينهضم الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضت الحاجة والا فجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرّة والله اعلم .

﴿ كتاب البيع ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل مجد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليمًا كثيرًا . وبعد فانه وقعت مسألة في المحاكمات في هذا الزمان وهى أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنابا وربما يقال لها معبابا كان لبهادر آص رحمه الله فيها على ما قيل ثمانية عشر سهماً وثلاث سهماً ملوكاً طلقا من أربعة وعشرين سهماً وهى جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ، وباقيها وهو خمسة اسهم وثلاثا سهماً وقف على المدرسة الامينية بدمشق فأذن قاضى القضاة جلال الدين الشافعى لصفى الدين العتال الحنفى ان يقسمها فقسمها وأفرد حصة بهادر آص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصة الامينية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضى القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادر آص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبناتاً ثم ماتت إحدى الزوجتين وخلفت إبنها عليا احد البنين الخمسة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصالح الذى كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تنكز ثم وقفها على ما قيل ، ثم حصلت منازعة بين الأمير ناصر الدين بن بهادر آص والصالح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندى صلاح الدين المذكور فسألتنى أن آذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات عن غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلي أو الحنفى ويبطال البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحاً أذنت فيه وان كان فاسداً لم آذن فيه وطلبت كتاب المبايعة فأحضره وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادر آص جميع الحصة التى فى يده وملكوته وهى جميع ملكه وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً ثمانية من جميع الضيعة المعروفة بعبايا وذكر حدود الضيعة فقال الذى يقصد الابطال أن هذا باع ما يملك وما لا يملك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجوه أحدها أن هذا إنما باع حصته لأنه قال جميع الحصة التى بيده وملكوته ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصة أبيه وأنها ثمانية عشر سهماً وثلاث منهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لا يخفى عن أحد ولا تشترط المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحساب بل تكفى تلك المعرفة التى يفهمها العوام فإن بها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا . ثم إنا نظرنا فى قوله « وهى أربعة اسهم ونصف ثمن سهم » فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلث سهمان وسدس سهم وثمان سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً
وثلث ثمن سهم لكل ابن سهمان وثلثا سهم وربع سهم فنصيبه ونصيب امه هذا القدر الذى
باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا فى قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار
وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلا أنه مشاع فى الحصة الموروثة عن والده
المفروزة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلا أنه ليس مشاعاً فى الضيعة كلها ، وإذا أمكن
حمل كلام البائع العاقل على الصحة كان أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى
الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيعة لأميرين : أحدهما أنا
بفرق بين «من» و«فى» فهو لم يقل أنها شائعة فى جميع الضيعة وإنما قل إنها أى شائعة
وانها من جميع الضيعة ولا شك انها من جميع الضيعة ، وليس معناه ان الشيوع فى الضيعة
بل معناه أن الشيوع فى حصة أمه وحصة أمه من الضيعة فالشائع فيها هو من الضيعة بلا
شك ، والامر الثانى ان عادة الشام تقسم الاراضى وتبقى تلك النسبة محفوظة فهذه
الحصة التى هى ثمانية عشر سهماً وثلث بعد الاولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت
ماهى الآن حصة ولا مشاعة ولاهى ثمانية عشر سهماً وثلث بل أربعة وعشرون
كاملة فى نفسها ولكنهم يعبرون عنها بنسبتها الاولى فكذلك يعبرون عن بعضها
بنسبة الاولى من الضيعة وبذلك وقع التعبير عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف
سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم شيئاً إذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة
مورثة فعلم بذلك صحة العبارة وأنه لم يبيع ملكه وملك غيره بل ملكه فقط
فلا يحىء فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطلان بل يصح فى الجميع قطعاً ،
وليس فيه الا تجوز لطيف فى قوله من جميع الضيعة واحتماله أولى من الحكم
بالبطلان والتمحّل له لاسيما وقد حكم حاكم بموجب هذا البيع وموجبه ما قلناه
وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ما أمكن . (الوجه الثانى) على تقدير أن
لا يصح هذا المجاز ولا التأويل فى قوله وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً
من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة فنقول الصحة بقوله حصته وأنه باعها
مع العلم بها وإن هذه العبارة من الوراق لا تضره ولو كانت العبارة من البائع
لا تضر أيضاً لانها من صيغة البيع لان صيغة البيع بعثك حصتى ، وهذه العبارة
الزائدة تعريف لتلك الحصة وقع الغلط فيها ، والغلط فى التعريف الذى هو خبر
محض لا يقتضى بطلان البيع الذى هو انشاء محض فان قيل ان ذلك على سبيل
الشرط كانه قال بشرط انها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من جميع الضيعة
قلنا ليس بشرط ولكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فإذا باع ثوباً على أنه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشتري ولا خيار للبائع فكذلك هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصالح المشتري في نقص الاحوال ولا خيار للبائع ولا لورثته ، وتام الكلام في هذا الوجه سيأتى في المسألة الرابعة التي سندكرها بهذه الواجهة . (الوجه الثالث) لو سلم أن هذا يتضمن بيع ملكه وغيره فالمشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبى حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع في ملكه ويثبت الخيار للمشتري والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع ولا لورثته بل للصالح المشتري في نقص الاحوال وهى في جانب النقص لافى جانب الزيادة . ولا فرق في المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك الغير أو وقفا . فقد بان بهذه الواجهة الثلاثة أن هذا البيع صحيح على مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الزرعى حكم بصحته اذا كان ملك البائع لان هذا موجه في المذاهب الاربعة وان الحكم يبطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان كان في الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون نقضه باطلا بالاجماع . (الوجه الرابع) ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر سهما وثلاث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهماً هى جميع الضيعة فليس فيه الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . (الوجه الخامس) أن الثمانية عشر سهماً وثلاث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ما كانت عليه ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلاث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة وعشرين سهماً فى أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلاث الا باعتبار نميتها التي كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذلك تصح على أربعة سهام ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهماً لأن حقيقة ذلك فان الضيعة بكاملها اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشياعها من الجميع باعتبار ما كانت . (الوجه السادس) أن الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة ليست جامعة لملكه ولملك غيره قطعاً بل غايتها على ما يتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه وبعض غيره وهو قد قال فى صدر كلامه إنها جامعة لملكه فاستحال الجمع بينهما فتعين أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحمل المعنى الذى يقطع بتناقضه . (الوجه السابع) ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا اليه يصح بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة فكان الحمل عليه متعيناً . (الوجه الثامن) ان هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن النقص حتى يتبين ان الحكم مخالف لنص الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الجلي ولا يوجد وهذه مسائل متعلقة بذلك يكمل بها الغرض في المقصود . (المسألة الاولى) في بيان أن حصّة أمير على هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة وذلك أن حصّة مورثه المقسومة ثمانية عشر سهماً وثلاث أسهم للزوجتين ثمنها وهو سهمان وسدس سهم وثلث سهم لكل زوجة نصفه وهو سهم واحد وثلث سهم وسدس ثمن سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً وثلاث ثمن سهم مقسومة على احد عشر لانهم خمسة بنين وبنات فلبغت سهم وثلاث سهم وثلث سهم ولكل ابن سهمان وثلاث أسهم وربع سهم فاجتمع لعلى من أبيه سهمان وثلاث أسهم وربع سهم ومن أمه سهم وثلث سهم وسدس ثمن سهم وجملة ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضيعة بكاملها الأربعة والعشرين ولو أخذتها من نصيب مورثه خاصة وقسمت نصيب مورثه أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . (المسألة الثانية) في بيان نصيب على من والده ووالدته بطريقة الفرضين : مات بهادر أص وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنات فسلّته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١١ والبنات أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ وماتت أم على عن ابنها فقط فيجتمع لعلى من أبيه وأمه ٣٩ . (المسألة الثالثة) لو سلم إلغاء قوله حصّتي وتجريد النظر الى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة وأنه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة شائعاً فيصح فيه على مذهب أبي حنيفة والصحيح من مذهب الشافعي ويبطل في الباقي مشاعاً بعضه من حصّة إخوته وبعضه من حصّة الوقف . (المسألة الرابعة) قال أصحابنا اذا اشترى ثوباً أو أرضاً على انه عشرة اذرع فوجده تسعاً فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لانه دخل في العقد على أن يسلم له العشر ولم يسلم فثبت له الخيار كما لو وجد بالبيع عيباً ولم يذكر الاكثر من خلافاً في صحة البيع بل قطعوا بها . وحكى الشيخ أبو حامد في صحة البيع قولين كما لو تزوجها على أنها بكر فخرجت ثيباً ، ومنهم من يحكى الخلاف في ذلك وجهين والاظهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تغليباً للإشارة وتنزيلاً للخلف في الشرط والمقدار منزلة خلفه في الصفات وبهذا قال أبو حنيفة ،

وإن وجدته أحد عشر فوجهان أصحهما أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وإن
يسلمه بالثمن ويجبر المشتري على قوله كما أجبرنا البائع إذا كان دون العشرة ،
والثاني أن البيع باطل لأنه لا يمكن إجبار البائع على تسليم ما زاد على العشرة
ولا إجبار المشتري على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الأرض لأنه لم يرض
بالشركة والتبعض فوجب أن يبطل العقد ، وإن اشترى صبرة على أنها مائة
قميز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ما شرط وبين
أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الأجزاء لتساويهما
في القيمة ويخالف الثوب الأرض لأن أجزاءها مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على
أجزائها لأننا لا نعلم كم قيمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة اسقطها من الثمن ،
وإن وجدنا الصبرة أكثر من مائة قميز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن
أخذ ما عليه من غير الأضرار . كذا ذكره العراقيون ، وأما المرازفة فلا فرق
عندهم بين المقوم والمثلي وأجروا الخلاف فيهما والأصح الصحة عندهم في حالتي
النقصان والزيادة ، هذا إذا قال على إنها عشرة أذرع بصينة الشرط فلو قال وهي
عشرة أذرع قال الشيخ أبو حامد : إذا خرج تسعة ثبت للمشتري الخيار في أن
يمسك السكل أو يرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ، ومن
أصحنا من خرج هنا قولاً آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبي
حامد للتفصيل بين أن يكون بصيغة الشرط أولاً ينفعنا في مسألتنا هنا لأن
كتاب المباينة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن منهم
فلا يكون في الصحة خلاف إلا على ما قاله الذي خرج وجهاً في حالة الزيادة
وهو مشكل لأن هذه الصيغة إن كانت شرطاً وجب أن يجري الخلاف في الحالتين
والأولى فلا يجري في الحالتين ، وعلى الجملة هو وجه ضعيف والمنصوص خلافه فلا
يعتمد بخلاف المنصوص ، والقائل بالبطلان هو ابن شريح ، وما ذكرناه في هذا
المكان عن الشيخ أبي حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطاً
ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بعثك هذا الثوب وهو كذا وبين
قوله بعثتك حصتي وهي كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بعثتك
صح فأمكن جعل قوله وهو كذا خبراً لغوا وأما الحصة التي له فهي غير معلومة
ولا تسلم إحاطة علمه بها ، ولو اقتصر على قوله بعثتك لم يصح لأننا إنما ننظر إلى
اللفظ واللفظ لا يتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فإذا قال وهي كذا كان هو
المبين لها فلا يمكن الغاؤه ويجب اعتماده والنظر إليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع يمين انه لا يعلمها وقد مات وفي انتقال هذه اليمين الى قريته ليردها على المشتري نظر . الثاني أن في المكتوب الاشهاد عليه بالعلم فلا يقبل قوله في عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بما قدمناه من أن حصته هي هذه بغير زيادة ولا نقص والتجوز قليلا في العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من تفريق الصفقة والاصح الصحة فيما يملكه بحصته من الثمن . (المسألة الخامسة) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فبهنا قد وقف المشتري وبالوقف يتمتع الخيار وينتقل حق من البائع الى الآخر فيتمذر إبطال البيع في حصة البائع . (المسألة السادسة) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وانها ثمانية عشر سهماً وثلاث وانها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصباؤهم لأن ذلك لا يخفى عن العوام وبين تاريخ والده ووالدته وتاريخ بيعه وفي هذه المدة حصته في يده فكيف يكون جاهلاً بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المفروزة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسمح لأن شاهد حاله لا يصدق على ذلك . (المسألة السابعة) ان الحصة المفروزة لا يصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم الا باعتبار ما كانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفي في معنى الاشاعة فيصح عليها أنها الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلاث لان معنى الاشاعة في الذهن لا في الخارج كما أن معنى كونها سهماً ثمانية عشر وثلاث سهم في الذهن لا في الخارج وإذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة اسهم وثلاث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار أنها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة وهي مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المفروز بالقسمة والله اعلم .

❖ مسألة رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائباً وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الاخ الغائب وأثبت ديناً له على الميت .
❖ الجواب ❖ يبطل البيع في القدر الذي لا تجب توفيته للاجنبي من نصيب اليتيمة والاخ والله اعلم .

❖ مسألة ❖ فيمن باع بعلطافاً بطرز مزر كشة وادعى استحقاقه رده بعيب قديم في البخلطاف فقال البائع هذا الطراز الذي هو الآن عليه ليس هو الذي بعتكه به فهل القول قول البائع أو القول قول المشتري أن هذا الطراز هو الذي كان عليه

ولم ار غيره أفتونا مأجورين رحمكم الله .

﴿الجواب﴾ إذا اختلفا في الطراز هل هو الذي تسلمه المشتري أولاً فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشتري أنه هذا الموجود في البعطاء الآن وإذا ثبت بحسب لا بغطاقي والحالة هذه فليس للمشتري رد الطراز وأما رد القباء بدونه فالذي عندي أن له الرد ويأخذ من البائع قسطه من الثمن والقول قول البائع في قيمة الطراز الذي ادعى انه كان على القباء فيقسط الثمن على القيمتين ويغرم البائع ما يخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقيّة الثمن ويسلم المشتري الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضى الله عنه هذا هو الذي ترجح عندي من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعي في المحرر انه يمتنع على المشتري الرد مطلقاً في الطراز والقباء جميعاً ويأخذ أرض العيب الذي ثبت ، وأما كون القول قول المشتري فباطل .

﴿مسألة﴾ الذي يظهر بدلالة حديث المتبايعين انهما اذا تبايعا أن لا خيار لهما يصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم بيع الخيار وتأمل الحديث يقتضى تعين حمله على ذلك لا على خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى ملكاً وأقام في يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشتري وأخبره بعض عدوله واشهدوا على شهادتهم بالوقف فلاحاجة الى الخيار والا فان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وانه ليس مزوراً ثبت الخيار وكان على الفور والا فلا خيار والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سنه ثلاث عشرة سنة فاستولد الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو بيع ابنتها قبل البلوغ رضاء والدتهما ؟ ..

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضا وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يقتضى جوازه في هذا السن في القنة ففي المستولدة أولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في الوشم النجس الذي لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالأعيان التي لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالثوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون ييمه صحيحاً على رأى الغزالي دون غيره أم يقطع في هذا بالصحة لقلته ؟ .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام : الذي أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وان الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتبهة على الوشم النجس ليست بمبيعة ولا جزءاً من المبيع وانما هي وصف لذلك على هذا قول الفقهاء انه لا يقابلها قسط من الثمن ، وقولهم ان اليدين وصف بلا خلاف وأحد المبدئين

حر بر خلاف والسبب يجوز جزء أو وصف فيه خلاف والاعيان التي لا يمكن تطهيرها مبيعة وكل جزء منها مبيع يقابل بقسط من الثمن والصبغ النجس في الثوب كالجزء الا ترى أن صاحبه يكون شريكاً لصاحب الثوب كجزء من الثمن فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما يد العبد والجارية فلا تسبخ بالصبغ ولا جزء الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجسة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية التي هي منهما فكيف وهي ليست بنجسة ولا متنجسة وإنما العين النجسة من الكهل وغيره الذي حصل به الوشم مودع فيها كعين نجسة ملصقة بالكف قد التصق به بحيث لا يمكن ازالته ابدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف لأجل اتصال النجاسة ، والسر في ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة والمتنجسة بما لا يمكن ازالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جملتها ولا معنى لجملتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمي بل غيره من الحيوانات ليس كذلك والمقصود صورته ومعناه وهو المشار اليه باننا الذي نتكلم فيه في أصول الدين فذلك المعنى المشار اليه باننا هو المبيع المقابل للثمن ، والكلام فيه في الاصول معروف ، وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبّر عنه بالنفس ولا غرض للفقهاء في تحقيق ذلك وإنما هو شيء نفهمه فاليد والرجل ونحوها ليست شيئاً من ذلك فلذلك نقول هي أوصاف يتعلق بها غرض لأجله يثبت الخيار بفقدائها وبمينها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن تنجسها اعني أن تحل فيها نجاسة نحكم عليها كلها بأنها نجسة بسببها كما يتنجس الماء بما يحل فيه من النجاسة المخالطة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما يتنجس الثوب بالصبغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلد وقد صعب فصلها كنجاسة ملصقة في ظاهر الجلد لا يقصدها المشتري ولا يقابلها بشيء فالمبيع المقصود كله طاهر فلذلك اقطع بصحة بيع الجارية المشتملة على الوشم النجس ، وعندى في ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشتري توقف لأنه لم تنقص به عين ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بعيب معتبر فان لم يمكن فصله اصلاً فكيف يثبت الخيار مع عدم نقصان العين والقيمة والله اعلم انتهى .



﴿ كتاب الرهن ﴾

نثر الجمان في عقود الرهن والضمان

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : احمد الله واصلى على نبيه

واسلم . وبعد فقد صنعت كراسة مميتهما (عقد الجمان في عقود الرهن والضمان)
ثم اختصرتها ومميتهما (عقد الجمان في عقد الضمان) وتضمنت مسائل منها منقولة
كما هي ومنها حررتها بفسرى وأحييت ان اجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير
منسوبة لتستفاد ومميتهما (نثر الجمان) والله المستول أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله .
(مسألة) قال اضمننا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما
بنصف الدين ، والثاني وهو الصحيح ان كلا منهما يطالب بجميعه . (مسألة)
عبد مشترك قال سيدها رهناه بالالف الذي لك على فلان يسكون نصيب كل
منهما رهنا بجميع الف . (مسألة) رهنا رهنا بدين عليهما فهو رهنان من أدى
منهما ماعليه ائتلك نصيبه الا ان يصرحا أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون
قد رهنه بدينه ودين غيره فيصح ولا ينفك الا بأداء الجميع . (مسألة) عبد مشترك
قال احد الشريكين لصاحبه اذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذي عليك وهو
مائة فرهنه بها صح ولا ينفك شيء إلا بجميعها على الصحيح . (مسألة) قال
والحالة هذه اذنت لك أن ترهن نصفى بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح
ولا ينفك إلا بها . (مسألة) قال والحالة هذه اذنت لك أن ترهن نصفى بدينك
وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان اصحهما أن نصيب المعير ينفك بأداء
خمين وأما النصف الآخر فقد أطلق 'المصحاح' أيضا على هذا القول انه ينفك
بخمسين ، وعندي ينبغي أن لا ينفك إلا بالجميع لأننا إنما فككنا في نصف
شريكه لأنه لم يأذن في الرهن بالرائد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه
على الجميع ونصف شريكه على النصف . (مسألة) استعار عبداً من مالكيه
وقالا له ارهنه على دينك وهو مائة فرهنه بها لم ينفك نصيب أحدهما إلا بجميعها
على الصحيح على قياس ما سبق ، وكذا اذا قال كل منهما أرهن نصيبى مع نصيب
الآخر . (مسألة) قال كل منهما والحالة هذه ارهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع
بمائة فالقولان والصحيح الانفكاك في كل منهما بأداء خمسين . (مسألة) قال
كل منهما ارهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك الا بأدائها .
(مسألة) مشتركان في عبيدين أذنا في رهنهما فتعود المسائل المذكورة في
العبد الواحد وقيل يتعدد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضعيف . (مسألة)
قالا اضمننا الف التي لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعها على الصحيح كما
تقدم في الرهن ويأتى فيه الوجه الآخر الذى حكيناه في قولها ضامنا مالك على
فلان بطريق الاولى . (مسألة) قالا اضمننا المبلغ الذى لك على فلان وهو مائة

كان كقولها ضمنا مالك عليه . (مسألة) مسطور على شخص بألف وفيه وحضر
فلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولها ضمنا الألف لأن الألف واللام
هنا للعهد وفي التي قبلها للعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع
أولى منه حيث كانت للعهد وإن كان الصحيح فيها أنه يضمن الجميع كما صرح
به صاحب التتمة في الرهن وصوره في الألف وإن كان في الضمان صورته في لفظ عموم .
(مسألة) قال ألق متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون كل منا على
الكامل فعليه ضمان الجميع . (مسألة) قال ألق ونحن ضامنان كل منا على الكامل .
لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصح الشرط كسائر العقود التي تقتضي التوزيع
الا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن
صاحبه فيخرج عن ضمان ما لم يجب . (مسألة) قال ألق وأنا و هم ضامنون وطلق
لزمه بالحصصة أيضاً . (مسألة) فلو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع في الأصح
والله جل ثناؤه اعلم انتهى .

مسألة بيع المرهون في غيبة المدين

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله العادل في قضائه المان ببعثة
أنبيائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ما ذكره ذاكر في أرضه وصحائه وسلم تسليماً
كثيراً . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها وهي بيع المرهون في
غيبة المدين حركني للكتابة فيها أنه سئل في هذه الأيام عن رجل رهن داراً
بدين عليه ثم غاب وله دار أخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على
الغائب وأثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاء الدين من ثمنها فترك
القاضي بيع الدار المرهونة وباع الدار التي ليست مرهونة ، واختبئ الفقهاء فيها
فمن قائل أن هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المدين ولا فرق في ذلك بين
المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا
قد يتجه لأن بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع
غير المستحق مع امكان المستحق . فان قلت : لا نسلم أن بيع الرهن مستحق وإنما
يسكون مستحقاً اذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتمتع الوفاء
من غيره . قلت : الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الأصحاب لما تسكلموا فيما اذا
أذن المرتهن للراهن في بيع الرهن وأطلق الاذن وكان الدين حالاً أو مؤجلاً
وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وغلوه بأنه مستحق للبيع في حقه بعد
حلول الدين ، فيصير مطلق الاذن في البيع اليه فان شرط قضاء حقه من ثمنه فقد

زاد تأكيده ، وهذا التعليل عبارة القاضى حسين وكلام غيره يوافقه وهذا من كلامهم يبين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تعذر فإن الصورة فى الاذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تعذر . فان قلت : قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التعذر وهذه العبارة تفيد اطلاق عبارة القاضى حسين . قلت لا منافاة للاصحاب ثلاث عبارات قالها مستحق البيع ان لم يعرف من موضع آخر وهى عبارة المتولى ومقصود العبارات الثلاث واحد وهو أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فان وجد الوفاء إنفك الرهن ونحن إنما نتكلم فى الرهن مادام رهناً ومن أطلق التعذر فراهه عدم الوفاء بدليل ما ذكرناه من إذن المرتهن للراهن وليس فيه الا عدم الوفاء دون التعذر . فان قلت لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل التعذر لما احتجنا الى مراجعة الراهن واستثاناه لسكان يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق أن يباع فى دين المرتهن والبيع يحتاج الى إذن المالك من رجع لذلك بسبب ما تقدم من الاستحقاق . فان قلت المستحق على الرهن إنما هو وفاء الدين . قلت لانسلم الحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين الثابت قبل الرهن والثانى تجدد بالرهن وهو بيع الرهن فى الدين الا أن يوفى من موضع آخر . فان قلت خفيئذ نقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وإنما المستحق أحد الامرين إما بيعه وأما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب التحير توصف كل خصلة منه بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التعيين بالرهن بل تجدد بالرهن حتى آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من قطع هذا الحق بالوفاء . فان قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع لسكان للمرتهن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا ان الحاكم يأمر الراهن بالوفاء فان امتنع باع الرهن . قلت إنما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به ولأن البيع مشروط بعدم الوفاء وهو الى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملزمة والدعوى بالوفاء ملزمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه بيع الرهن اذا إختار الوفاء من غيره فلذلك اقتصر الحاكم أولاً على المطالبة بالوفاء ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتهن فى بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن يسقطه الراهن بالوفاء وأما أن نقول حقه اما فى بيعه وأما فى الوفاء ونصف كل خصلة من خصال الواجب التحير بالوجوب ، ولهذا نظر منها مطالبة المولى بالعنة أو الطلاق اما أن نقول يطالب بالعنة وله قطع المطالبة بالطلاق وأما أن

نقول يطالب بأحد الأمرين ؛ ومنها المديون اذا حضر الدين فامتنع صاحب الحق من قبضه فأما أن نقول يطالبه بالقبض أو الإبراء وأما أن نقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالإبراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرتهن في الرهن لاشك انه زائد على ما كان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكن القول بأنه لا يستحق إلا أحد الأمرين لأن ذلك انقص مما يستحقه قبل الرهن لأن المهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فثبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن إلا أن يسقط هذا الحق الثاني بالوفاء . فان قلت : من جملة طرق الوفاء بيع الرهن فكيف يكون معادلاً للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولا يجوز أن يكون قسيم الشيء قسماً منه ؟ قلت : لم نجعل قسيم الشيء قسماً منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشيء مغايرة له تجوز المصادلة بينها وبينه ، وعمله تنبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه ان كان عمله يجوز الاعتياض عنه وتراضياً به سواء كان ذلك الشيء الذي يؤديه او يعوضه في ملكه أو يحصله باقتراض أو غيره من طرق التحصيل كالشراء ونحوه ومن جملة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جملة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذه الطرق يستقل الراهن بها إلا بيع الرهن فيتوقف على اذن المرتهن ولا شيء من الطرق جميعها مستحق إلا بيع الرهن خاصة فانه مستحق لما قدمناه فاذا قلنا للراهن اما أن تبيع الرهن واما أن توفي الدين من أي جهة شئت ؛ واما أن توفي من النقد الذي بيدك واما أن تبيع عينا من مالك غير الرهن وتوفي منه كان تخييراً بين الخصلتين الاوليتين تخييراً بين أمرين واجبين عليه ، وأما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شيء منهما مستحقاً . وسنزيد هذا بيانا وتقريراً إن شاء الله في تقرير المقدمة الثانية . فان قلت ينبغي أن لا يخير الراهن إلا بين شيئين احدهما وفاء الدين من أي جهة شاء والآخر أي طريق شاء من طرق التحصيل اما بيع الرهن واما بيع غيره من أمواله واما تحصيله بجهة أخرى بل لا يكون الواجب الاوفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل اليه . قلت يردّه اتفاق الاصحاب على ان الراهن اذا امتنع من الوفاء يبيع القاضى الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له ان يبيع الرهن وغيره مع امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن بيع الرهن مستحق .

فان قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن بيع الرهن مستحق لكن لانسلم المقدمة الثانية وهى أن بيع غير الرهن غير مستحق . قلت : الدليل عليه أنه لو كان مستحقا لكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم يذكره الاصحاب . فان قلت وإن لم يذكره الاصحاب لكن النقه يقتضيه لان الرهن إنما اقتضى التوثقة واما وهو وغيره سواء فيتخير القاضى في بيعه وبيع غيره كما لو لم يكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانباً لكلام الاصحاب مردود لان الرهن اقتضى الشئتين التوثقة والبيع عند عدم الوفاء منه وانما امتنع من الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى انما يبيع على من امتنع مما يجب عليه فكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب وبيع الرهن لانه واجب . فان قلت أليس الرهن وغيره طريقاً لوفاء الدين الواجب ووسيلة الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما لوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت كون الرهن وغيره طريقاً صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء الرهن وغيره ممنوع فان الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فان قلت لو امتنع ولم يكن رهن كان للقاضى أن يبيع ما شاء من أمواله فكذلك بعد الرهن . قلت الفرق أنه اذا لم يكن رهن ليس يبيع بعض الاموال بأولى من بعض فدعت الحاجة الى تخير القاضى ولا حاجة ههنا لتعين الرهن بتعين الراهن ومن الدليل على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجر عليه لئلا يتلف أمواله وعند الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه ، ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب اتفقوا على انه لو كان فى الدين ضامن ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء من الضامن والاصيل ولو كان بالدين ضامن ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى فى ذلك على قولين أحدهما يطالب الضامن والاصيل كما لو لم يكن رهن والثانى لا يطالب الضامن بل يباع الرهن فكما جاز أن يختلف الحال فى الضامن بين حالة وعدمها جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم اظهر لا يمتقد خلافه بخلاف مسألة الضامن فان الاصح فيها بقاء الخيرة . فان قلت هل نقول إن حق المرتهن ينحصر فى الرهن ؟ . قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة وتعلق بكلام امام الحرميين وابن الصباغ ولا يد فى ذلك من تحقيق فنقول أما الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتهن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا اشكال ولم يكن له يبيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشيئين توهم ابن الرفعة الانحصار فان الامام قال لا يكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لا يتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التي ذكرناها بقي هنا شيئان آخران هما من تنمة البحث ^(١) احدهما اذا كان في يد الراهن فقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل نجبره على ذلك اذا طلبه المرتهن او لا ؟ فان قلنا لا نجبره بل يباع الرهن اتجه ماذكرة ابن الرفعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب فالوجه أن الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالعدول عنه مع كونه على الفور الذي هو وسيلة الى البيع لا وجه له وليس في كلام الامام ولا غيره من الاصحاب ما يخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافقه بل مسكوت عنه ، والفقه يقتضى ما قلناه . للثاني اذا لم يكن بيده نقد وله أعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضى بينها وبين الرهن كما قبل الرهن أو يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار وإن ثبت الثاني ساغ اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لأن حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواه الى الوفاء ومع ذلك لاحق له في بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتعين بيعه ولا إنحصار بل لاحق لصاحب الدين الذي ليس بمرتهن في بيع شيء من أموال المديون وإنما حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه في الوفاء ولا نقد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً . قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالاقراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتيسر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق في البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاه الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقاً لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويعتق جميع أمواله ولا يمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل موضع جاز البيع لا يتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لا يجاز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضى في حقه . قلت لا نسلم بل القاضى اذا ثبت حقه ولم يجد طريقاً اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة لالتحاق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

غير الرهن لا يستحق على التعيين أولاً يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام قلت لا يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام وهذا مقام ينبغي أن يتمهل فيه فإن لبائع الرهن عيناً وبيع غيره عيناً وأحدهما مبهم ، بتحصيل الدين بأي طريق كانت ووفاء الدين نفسه فأما بيع الرهن عيناً فقد بينا استحقاقه واحدهما على الإبهام أن أخذ من جهة شموله للرهن المستحق فهو مستحق وإن أخذ من جانب غير الرهن فلا حظ له في الاستحقاق من حيث كونه يباع وإن أخذ الطريق الأعم منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لأنه وسيلة إلى الواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمستحق لأنه لم يتعلق به حق صاحب الدين إنما حقه في الوفاء والواجب لا يلزم منه الاستحقاق لأن الاستحقاق إذا كان للآدميين إنما يراد به ما يملكون المطالبة والمطالبة إنما هي بالوفاء فالطريق ليس مستحقة لصاحب الدين ، فإن قلت فوجب أن لا يكون بيع المرهون . قلت إنما كان مستحقاً لاثبات الرهن الحق فيه برهنة لا لكونه طريقاً للوفاء المستحق . فإن قلت سلمنا المقدمتين أن الرهن يبيعه مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع إمكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندكم عدمه ووجهه أن نقول إن هذا الاستحقاق لا معنى به الوجوب المتعين الذي لا يجوز العدول عنه بدليل أن للرهن أن لا يعدل عنه وإنما معناه تعلق الحق به والواجب الذي لا بد منه هو الوفاء من أي وجه كان فإذا امتنع منه قام القاضى مقامه فيوفيه من أي وجه أراد وقد تكون المصلحة في العدول عن الرهن إلى غيره بأن يكون بيع غير الرهن أسرع ففيه تعجيل بالحق الواجب وفي ذلك تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون ذلك مصلحتهما بأن يكون إبقاء الرهن أصح للرهن ونحن وإن سلمنا أن بيع الرهن مستحق لكن الوفاء أيضاً مستحق وهو الأصل فللمرتهن أن يقتصر في المطالبة عليه ولا يطلب بيع الرهن وهو إنما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فإذا لم يطلب بيعه واقتصر على طلب الوفاء كان القاضى مخيراً في الوفاء من أي جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق الحق والوجوب لكن للرهن إسقاطه بالوفاء كما سبق فإذا لم يوف تعين ولو سلمنا أن الواجب إنما هو الوفاء فعند الامتناع إنما يبيع القاضى ما وجب بيعه وغير الرهن لم يجب بيعه لما سبق ولأنه برهنه كمن أذن في بيعه فليس ممتنعاً الوفاء منه حيث عرضه بالرهن للبيع فإذا لم يمتنع من الوفاء منه لا يجوز بيع غيره كالأموال

وكل في بيعه ولأن الراهن يطالب أولاً بالوفاء فإن امتنع يطالب ببيع الرهن فإن امتنع يباع هكذا رتب الروايات فالبيع إنما يكون بعد طلب المرتهن بيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الوفاء فليس للقاضي الرجوع إليه والقاضي إنما ينوب عن المدعى عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة إلى هذه الدعوى بيع الرهن لا مطلق الوفاء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة إلى الحق وكان المقصود أولى ولأن في بيع غير الرهن مفسدة^(١) ليست في بيع الرهن وذلك أنه يتلف الثمن قبل وصوله إلى المرتهن فيتلف من كيس الراهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه فحصل بينه وبين العبدن وإذا بيع الرهن وتلف الثمن سلمت العين الأخرى ولا حائل بين الراهن وبين التصرف فيها، والمصالح التي أشار إليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض وبالجملة فقد كفانا أن أصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الراهن. فإن قلت هذا كله عند حضور الراهن أما عند غيبته فيظهر أن الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته في بيع الرهن وقد تكون في بيع غيره وبنفسه ولا تفرط منه بخلاف الحاضر الممتنع فإنه مفرط تارك لحقه من الرهن. قلت الحاكم إما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة إليه وأما لو كانوا حاضرين لالزمهم إياه ففى ذلك يقوم مقامهم في البيع أما فيما لا يلزمهم في الحضور ولا تدعو حاجتهم إليه فلا فإن الحاكم ليس له ولاية على الغائبين. فإن قلت الغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له وعليه. قلت هذا يحتاج إلى شاهد بالاعتبار فإن الذي عهد أن الحاكم يزوج مولى الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لأنه حق عليه وأيضاً فإننا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على إذنه في الحضور فإذا تعذر بالغيب أو الامتناع باعه القاضي بطريق الولاية لا بطريق النيابة ولا يجري فيه الخلاف المذكور في تزويج مولى الغائب فإن فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية؟ وهذا يحتمل أن يقال ولست اتقله. فإن قلت: ماتقول أنت في ذلك: قلت؟ الذي أراه ويترجع عندي أن للحاكم بيع ما يرى بيعه من الرهن وغيره. وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولاً فإن لم يكن له ولاية على الغائب فالحق أنه لا يبيع غير الرهن لما قدمناه وإن كان له ولاية عليه فيعمل له ما فيه

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين وانفق كلام الامام والغزالى والمتولى والبغوى والرافعى ان القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشافى ان القاضى منصوب غيب والحضور ممّا ، وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافعى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز وليسيد الضالة ثمنها ، وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الابينة ، وقال الشافعى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حمى والاباعوها ودفعوا ثمنها لأربابها ومن أخذ ضالة وأراد ان يرجع بما انفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينفق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له ان ينفق عليها الا اليوم واليومين وما أشبه ذلك مما لا يقع من ثمنها موقفاً فاذا جاوز أمر ببيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الآبق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعه وحفظ ثمنه له ذلك ومن الدليل فى ذلك ما روى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بمعرفتها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفك به الرهن وتندفع بمطالبة المرتهن ببيعه ولا تفرق بأن الضوال فى يد القاضى فله ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وسيلة اليه تدعو اليه الحاجة ، ونقل ابن الرفعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب ، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الأكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الآبق لحفظ ثمنه وبين الاتفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتهن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لا ينوب القاضى عنه فى فعل مصلحته لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفى الغيبة حق المرتهن فى ذلك والقاضى ينوب عن الراهن فيما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبته ببيع الرهن كما يفعله الراهن فى حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط واتجه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الراهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الراهن واتجه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزويج المولى عليه فى غيبة المولى مترددىن الربيعين فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه فى أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المحبطين فى المسألة وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل فى ذلك المنفقات على أن حق المرتهن ينحصر فى الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لا ينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالمأخذ الذى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى فى الام اذا بيع الرهن فالمرتحن أولى بشئنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الراهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يخاصم قبل بيع الرهن لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يخاصم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتحن لا يتعلق إلا بعين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لا حق له إلا فى الذمة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد أن يخاصم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لا يباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى خاصم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على ما يستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتحن أخذ أربعين وسدس الباقي وهو ثمانية وثلاثون ولو جوزنا له الخاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكمال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لا حق له فى الرهن والمرتحن لا حق له فى غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى فان المرتحن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ما سوى ذلك ويستحق المرتحن بما ليس برهن ما يفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفنا عن الخاصة والقصة حتى يباع الرهن فلا تعرض فى ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلت

قد قال الاصحاب في ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو في جهته وجبين اصحهما انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع في وفاء دينه وما نحن فيه أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن نقول بالقطع به وإن ترددنا في قبض دين الغائب والفرق ان مانحن فيه هو محتاج الى ذلك نوجب وفاء الدين وظهور المصلحة في تقديم غير الرهن على الرهن وهى قضية واحدة اعنى أن بيع غير الرهن اقتضاء بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لا حاجة اليه قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولا حاجة ، واما ان نقول يجرى هنا خلاف كما جرى في قبض دين الغائب وهو بعيد لوجه له . فان قلت لاشك ان الحاكم لا يبيع مال الغائب بغبطة وإن كثرت وهذا مما يدل على انه لا ولاية له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة وبيع غير الرهن هنادعت اليه الحاجة والعبد الآبق والفضل اذا باعه ليحفظ ثمنه اما أن تملكه بالحاجة واما ان الآبق صار في قبضة القاضى فله ولاية عليه أخص من بقية أموال الغائب التى لم تدخل في يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين أحدهما استيلائه عليه كالأبق والفضل مع حاجة ما أو مصلحة ، والثانى توجه حق عليه كدين الغريم المطالب وبمطالبته أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال يصيرها كأنها في يده وبيع غير الرهن لاجل تبعية الرهن أخذ سببهما . المسألتين فكلن أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتهن فيه قلت هل تقولون ذلك مطلقاً سواء أكان بيع الرهن أم لا وهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا . قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغى تقديمه على بيع الرهن ويلزم الرهن به وان لم يصرح به الاصحاب ، وكذلك نقول هنا في الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتهن به وفاء منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا ما يحتاج الى البيع فلا حق للمرتهن في بيع غير الرهن غائباً كان الرهن أو حاضراً لما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج أو مساوياً وطلبه المرتهن فلا شك في إجابته ولا يجوز تأخيره الا أن يعجل ببيع غير الرهن وتوفيته فيجوز للرهن وللقاضى في غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق للرهن لاعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتهن انا نطلب المبادرة بالوفاء فهل يجب تعجيلاً بوفاء الحق الواجب أو لا لأن حقاً متعلق بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به للثاني ولا فرق في ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبه عليه في حضوره قام القاضي مقامه فيه في غيبته وكل ما جوزه له قام القاضي مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، وبيع الرهن حق للمرتهن يفعله القاضي بطلبه ولا يفعله بدون طلبه وبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والقاضي يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرماً وحل الدين وهو غائب وأثمت صاحب الدين الاقرار والرهن والقبض وغيبة الراهن المديون ، وندب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتا درهم فأذن في تعويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بيعة ان قيمته يوم التعويض ثلاثمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البيعة الثانية مهما كان التقويم الاول محتملاً لانه بيع في دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبيعة المعارضة ولأن فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولا وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمسند والبيعة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح بمسنداً بل اقول انه لو لم يبيع حتى قامت هذه وحصل التعارض ولم يحصل الا من يشترطه بأقل القيمتين يبيع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لان اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع في الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو أئزم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ما هو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحاملي في التجريد عن ابي اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم ببيعة الخارج على من ادعى عليه وقال ان المدعى به لغائب وأقام عليه بيعة وأقام المدعى بيعة حيث حكما المدعى وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التي قامت البيعة عنده فيها انها لغائب ويقسمها بين غرماء المفلس ولا يلتفت الى البيعة لعدم حضور صاحبها وتوقف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك ههنا يبيع المرهون بمطالبة



المرتبه ولا يتوقف على زيادة غير موثوق بها لم تثبت بل اولى لان الظن
المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة
فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوى لم يثبت بطريق شرعى فلان (١)
يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأخرى . وهذه المسئلة التى ذكرها ابو اسحق
ينبغي ان تكون مفرعة على انه فى بيع مال المفلس باليد وهو الصحيح ، أما اذا
قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينه الغائب فغاية الامر
لو حضر الغائب وأقامها ان يتعارضوا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى
هذا لا استشهاد بها لا فى ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدناه وانما أوردناه
على ما اوردده ابو اسحق وهو انما يكون تفرعاً على الاكتفاء باليد وقديسكرها
كثير من الناس ولا سيما فى نظائرها من التركات الخلفة حيث يكون شهود يشهدون
بأعيان منها الغائب ، والاقدام على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم
ينصب عن الغائب من يدعى له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ
وللحاكم ان يحفظ اموال الغائبين ، وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها
بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخير الله فى ذلك وأختاره وانما اوردته محتجاً
به فى هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيما
قلناه فافانك بهذه المسئلة فجعلتها عمدة فى الاستدلال من باب الاولى وان كنت
لا أوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لا يلزم منه بطلان ما اقله
لان تصحيح البيع فى مسئلتنا لا محذور فيه وقسمة عين يشهد بها عدلان لغائب
من غرمائهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لا عظم محذور . ثم انهم قطعوا فيما
اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التى فى يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصراف
الخصومة عنه انها لا تسمع فى حق الغائب حتى لا يحكم له بها وقالوا فيما اذا كان
لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل
تثبت الحوالة فى حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم
لا يأتى الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف الخصومة عنه اما فى مسئلة
المفلس فلا يأتى لانه لا مدعى هناك لا اصلاً ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة
بالحوالة شهدت على المحيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعها ثبوت حق المحتال
على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك
للغائب وانصراف الخصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة فى موضعها واختلف

في سماعها فيما تنبيهه وفي المالك للغائب لم تسمع في مبرمها قطعاً ، واختلف فيما تنبيهه ولك ان تعبر بمبارتين من عبارات الاصوليين احدهما ان التابع لا يستتبع والثاني ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . (ومنها) ان المسلم فيه يجب تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه انه اذا لم يوجد من يشتري مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه . (ومنها) اذا تلف المفعوب المثلي ولم يوجد مثله الا بأكثر من ثمن المثل ففي وجوب تحصيله وجهان رجع كلا منهما مرجحون وصحح النووي عدم الوجوب ، وفي تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لأننا لا نلتزم جواز البيع بأقل من ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للمدعى وهو صحة البيع في صورة مسئلتنا حيث اعتقدنا انه ثمن المثل بالبينة الأولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها فلتكف دعوانا في ذلك وانا انما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو ثمن المثل او لم يعتقد ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من يدفع زائداً فيتعين البيع وأما في غير هاتين الصورتين فاننا لا نلتزم ذلك . (ومنها) لو اسلم عبد لكافر امر بازالة المالك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من ثمن المثل بما لا يتغابن به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف المسلم والغصب والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة المالك قال ابن الرفعة فلا يرهق للبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يتيسر من يشتريه بثمن مثله او يزيل ملكه عنه ونحوه . كذا ذكره في المطلب في فرع من غير نقل عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم في يده وان كنت لم اره منقولاً ايضاً ويحتمل ان يقال إنه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . (ومنها) ما قاله الاصحاب فيما اذا اقام الخارج بينة فقضى بها ثم اقام الداخل بينة معارضة لها فالاصح الذي قطع به العراقيون انه يقضى للدخل وترد العين اليه وينقض الحكم للخارج وفي طريقة الخراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين ان يكون قد اقترن بالحكم تسليم العين فيناً كد ولا ينقض وان كان قبل التسليم نقض . قال القاضى الحسين اشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابي فيها لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد ثم استقر رأيي على انه لا ينقض سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضى الحسين او بالوجه المفصل فلا إشكال في استقرار البيع في مسئلتنا وعدم جواز الحكم بطلانه وان قلنا بالاصح وهو انه ينقض وترد العين الى ذى اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلان البيع في مسئلتنا وليس كذلك لان
 مأخذ العراقيين بالقول والنقض انه حكم مع قيام البينة التي معها ترجيح ولو
 اطلع عليها لوجب الحكم لدى اليد فقد تبين ان حكمه في موضع يجب الحكم
 بخلافه وانكشف ان هناك امرين بينة وبدأ كانتا موجودتين عند الحكم ولو
 علمهما الحاكم الشافعي لوجب عليه الحكم لدى اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً
 الى الصواب وليس تعارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره
 التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا
 القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرمهم قالوا بتحليف المدعى وذلك منهم يدل
 على ان الحكم بالبينة الراجعة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل
 بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويحلف المدعى بالحكم باليد وهي مستند شرعى ،
 وكل واحد من هذين المأخذين ليس في مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض
 بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطنا وصاروا كما اذا لم تقم بينة بالقيمة ولو لم تكن
 بينة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلانه حتى
 يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن ينتظر فيه عدم ثبوت
 القيمة لان البينة عندنا لا ترجح بزيادة العدد ولا بزيادة العدالة فقد أيس من
 ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم ببطلانه ، وهذان المأخذان اللذان ذكرناهما
 في نقض الحكم بقيام البينة بعده يجب ضبطهما وايضاً البينة بالملك تشهد بأمر
 معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقع التعارض فيما
 هو معلوم والشهادة به خبر محض ، واما التقويم فانه حدس وتخمين والحدس
 المتجدد بعد البيع لم ين قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق
 بين ان يحصل التعارض في القيمة قبل البيع وبعده فبعده لا تعارض اصلاً فان
 الحدس الثانى شئ جديد يشبه الانشاء ليس كاشفاً عن أمر سابق بخلاف ظهور
 بينة بأمر سابق كان مقارناً للحكم مانعاً ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهّم وبضبط
 ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدس منه جديد لانه قد يكون
 في غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المعلومه الموجودة
 في الخارج التي لا تتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده
 يعمل بالثانى ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارتين في وقت واحد فالتقويم
 كالاتجاه سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت
 لقومتها بازيد . فلناظن منك الآن على تقدير لا يدري لو كان ذلك التقدير كيف

يكون حاله ويدل لذلك ما قاله الاصحاب في بيع صبرة اللتخمين غير موقوف
به نعم قد يتفق هذا في الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح في
العام الماضي أكثر منه في هذا العام وما أشبه ذلك فمثل هذا لا بأس بقبوله وأما
الامور المحتملة التي تحتاج الى اجتهاد فلا أرى ان شهادة القيمة تسمع بها الا في
وقتها حتى لو انفردت بينة وحدها ان قيمة العين في السنة الماضية او في السنة الآتية كذا
لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم في المسئلة
التي ذكرها العراقيون مذكور أيضا فيما لو كان الذي اقام البينة بعد الحكم
ثالث انه اشتراها من الداخل التي كانت في يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها المدعى
وتنزع من يد المحكوم له بها كما لو اقام صاحب اليد البينة قبل الانزعاق منه أو
بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعي عنه ولا متعاق فيه لمن يقصد
إبطال البيع في مسألتنا . (ومنها) ما هو في الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ
تاج الدين عبد الرحمن الفراري رحمه الله نصها : مسألة ملك احتيج الى بيعه على يقيم
فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم
على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بأن قيمته حينئذ مائتان
فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقي الدين بن الصلاح
رحمه الله بعد التمهّل أياماً وبعد الاستخارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه انه إما حكم
بناءً على البينة السالمة عن المعارضة بالبينة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلاف
ذلك وتبين اسناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المذهب
وذكر المسألة التي قدمناها قال وهذا بخلاف ما لو رجع الشاهد بعد الحكم فانه
لم يبين اسناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوليّه
أولى من الآخر قال وفي مسألة المذهب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره يطرده
ههنا . انتهى ما نقل عن الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا
مكفوف اللسان فلذلك لأحب أن أقول إنه لم يصب ولكن بيان الحق لا بد
منه والمسألة المذكورة مفروضة في البيع للحاجة لا للغبطة كما يقتضيه قول المستفتي
أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبيع في الحاجة
وهو يشبه البيع في الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا في شيء وهو أن
البائع في مسألتنا هو مأذون الحاكم في البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى
لو انفرد لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائع في المسألة المذكورة
قيم اليتيم وهو لم ينصب البيع غيبا وإنما نصب لفعل مصلحة اليتيم فلا يقبل

قوله في شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا بيينة كالوصى كما هو
الاصح في المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بيينة بعد البيع والحكم به بدران
القيمة فتمد قدمنا ان التقويم حدس وتقويم ولا يتحقق فيه التعارض الا اذا كان
في وقت واحد وتكلمنا في ذلك كلاماً شافياً لا بد من ذكره ههنا فان ظنا بذلك
وهو الحق ان شاء الله فلا تعارض اصلاً وهذا تخمين جديد لا التفات اليه ، وإن
سلمنا المعارضة فهي معارضة للبيينة المتقدمة وليست راجعة عليها حتى تكون
مثل المسألة المنقولة في المذهب وغيره فكيف نلحقها به وكيف ينقض الحكم
بغير مستند راجح ومعنا بيتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كما لو وجد دليلان
متعارضان في حكم ليس لنا ان نقضه ، ولا يقال إن تعارض الدليلين مانع من
الاقدام على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأننا نقول قديكون ترجح عند الحاكم
أحدهما لحكم به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم بل الحكم الا بمرجح لا تقدم
نحن على نقضه الا بمرجح بل بمرجح قاطع حتى ينقض الحكم به و يوجد .
وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبين خلافه بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر
علينا ، ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يمتنع من الابتداء أن يوجب النقض وغاية
الامر ان قال الشيخ تقي الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تعارضتا قبل
الحكم ، ولم يصرح الشيخ تقي الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطلان البيع ويتوقف
والظاهر أنه أراد اننا نحكم ببطلان البيع وهذا يقتضى أن القيم إن باع واشكل علينا الحال
أن نحكم ببطلان بيعه ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل نتوقف
لان الحكم بصحة ولا يبطلان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بيينة سهل لاحتمال ان
تقوم بيينة واحدة فيعمل بمقتضاها وأما اذا قامت بيتان متعارضتان فانه يصعب
لانا نبقى لا الى غاية وحاجة اليتيم الى البيع حافة فالوجه انه يجوز البيع بأقلهما
ما لم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم في انه اشهره لانه
امين والقول قوله في ان ذلك نمن المثل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع
على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بثمن المثل ، ولو ادعى عيهم انهم
باعوا بأقل من ثمن المثل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجد منقولاً
لانهم أمناء ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان الصبي اذا بلغ وادعى على القيم
والوصى انها باط العتار من غير مصلحة او حاجة او غبطة فالقول قول الصبي
لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البيينة على المصلحة او الحاجة والغبطة
التي هي مموغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بيينة على الوكالة ، واما ثمن المثل



فهو من صفات البيع فإذا ثبت أن البائع حاز قبل قوله في صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول من يدعى فسادَه . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعي في تكليف القيم اثبات المصلحة في العقار وغيره والقرن بينه وبين الوكيل حتى ظهر لي هذا المعنى ، وغير الرافعي ذكر الحاجة والغبطة في العقار ، والرافعي ذكر المصلحة وأطلق في العقار وفي غيره فأما في العقار فيمكن حمل المصلحة على الحاجة أو الغبطة ، وأما في غير العقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فإن اقتضت المصلحة الإبقاء وجب الإبقاء وإن اقتضت البيع جاز البيع والقيم منصوب لعمل المصلحة لا للبيع بخصوصه وما أذن القاضي في بيع يتعين بيعه ليس منصوباً للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب ما يظهر له ويقبل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والقيم لا بد فيه من البينة أو اليمين فإن كان مراد الشيخ تقي الدين ابن الصلاح الحكم ببطالان البيع فهو حكم بغير ذلك وإن كان مراده أن ينقض الحكم بالصحة ويصير الأمر على ما كان عليه بعيد وايضاً لا دليل عليه . (ومنها) ما قاله الاصحاب أنه لو شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة دراهم وشاهدان آخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا له مأخذان أحدهما وهو الاظهر أن الأقل متيقن والزائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضى أن يكونا متعارضين في الزائد وعلى هذا ينبغي أن يقال أن وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لا ينقض والضابط فيه دائماً لا تفعل شيئاً بالشك حيث تحققنا أقدمنا وحيث شكنا أحجمنا ، والمأخذ الثاني ذكره الرافعي في آخر الدعوى أن التي شهدت بالأقل ربما اطلعت على عيب وهذا لو تحققنا كان يقتضى القطع بالحكم بأن القيمة هي الأقل وعلى هذا سواء أحصل التعارض قبل الحكم أم بعده لا اعتبار بالزائد بل الأقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما إذا كان للحاجة أو للمصلحة الناجزة في البيع ولا ينقض . (ومنها) ما قاله الجرجاني في الشافعي بعد أن ذكر الأقوال في تعارض البينتين والعين في يد ثالث قال : وإنما تتعارض البيتان إذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت أحدهما الأخرى بأن يدعى زيد عبداً في يد خالد فأذكره فأقام زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وأدعاه وأقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينة عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين في البينتين إذا تعارضتا بتقديم الملك وحديثه فإن قلنا



بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير إعادة لأن بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلنا هما سواء ففيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا إعادة فإن البينة قائمة محالها ولا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم للبحث فإذا بحث لم تجدد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض الا بالاعادة لأنها اذا سبقت احدهما الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجرجاني رحمه الله مصرح بالمسألة التي قدمناها عن العراقيين ان الداخل اذا أقام البينة بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد اليه جازماً به كما جزم به غيره من العراقيين وانما حكى الخلاف في مسائلتنا المذكورة التي إقامة البينة فيها من ثالث وما ذكره من انها متعارضتان اذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره فان للاصحاب فيما اذا كان لأحدهما بينة اسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة ويد ثلاثة أوجه أصحها تقديم اليد والثاني السبق والثالث يتعارضان ما ذكره من الوجهين اذا قلنا هما سواء هل يحتاج الى اعادتها أولاً لم أره لغيره ويحتاج الى الفرق بينه وبين ما اذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه الثاني الذي حكاه انه لا يقع التعارض الا بالاعادة لو لم تحصل الاعادة هل نقول انها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالمة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه نظر والأقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما اذا كان الداخل أقام البينة بعد الاتزاع منه فانه كالاستدراك لمافاته . فان صح هذا ترتب عليه أنا اذا قضينا لشخص ببينة وانتزعنا العين من التي هي في يده ثم جاء أجنبي يدعيها على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للاولى بمجرد هابل إن شهدت بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فكنتعارض البينتين في بقية الصور فان اسندت الملك الى ماقبل الحكم له فهو محل كلام الجرجاني رحمه الله فتلخص من هذا ان البينة التي شهدت بأن الملك المدعى متقدم على الحكم إن كانت لمن كانت في يده يقضى بها عند العراقيين خلافاً للقاضي الحسين وان كانت لأجنبي ففي القضاء بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولاً لان أخذنا باطلاق الترجيح باليد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك الى ماقبل هذه فتصير كالثاني كانت في يده فيقضى له على الأصح اسكن المأخذ هنا ببينة باليد السابقة وهذا المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا السبق يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذي يظهر في هذه الصورة

لأنقضى لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء إنما كان لذى اليد لأجل ترجيح بينته بيده ومن هنا تبين لك أنه لا يتقض قضاء القاضى فى البيع فى مسائلنا ولا نحكم ببطلانه لأن تعارض البينتين خال عن الترجيح فيبقى الأمر على ما كان عليه قبل البيع لانا لو عملنا بذلك لسكان عملاً بالبينة الثانية وترجيحاً لها والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى الصبي بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فإن كانت الدعوى على الأب أو الجد صدقاً بيمينهما وفيه وجه أنه يقبل إلا أن يكون لهما بينة وهو ضعيف بكرة . وإن كانت الدعوى على الوصى صدق الصبي بيمينه إلا أن يكون للوصى بينة وفيه وجه أن القول قول الوصى لأنه أمين واختاره الغزالي وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار لأنه محتاط فى غيره وصغوا أكثر الأصحاب إلى هذا وأمين الحاكم كالوصى صرح به الأصحاب والحاكم نفسه يقبل قوله بلا عين لأن الماوردى قال أن قول الحاكم فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فإنه نائب الشرع وأماناً به فقسان أحدهما المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاكم وناظر الإيتام فهذا منصوب لمصلحة الإيتام فعليه فى البيع أن لا يبيع إلا لمصلحة ؛ والقسم الثانى من يأذن له فى بيع معين كمسألتنا فهذا كالكيل عن الحاكم وقوله كفعل الحاكم . إذا عرفت ذلك فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما إذا رفع بيعهم العقار إلى الحاكم كذلك فلا يعضى على الأصح بيع غير الأب والجد من غير أن يسأل وأراد بغير الأب والجد الوصى وأمين الحاكم وقوله أنه لا يعضى بيعهما إلا بعد ثبوت الغبطة أو الضرورة إن أراد أنه إذا لم يثبت ذلك يعرض عنه من غير إبطال فصحيح وإن أراد أنه يبطله فممنوع بل يطلب البينة وليس له إبطاله حتى يثبت أنه على خلاف المصلحة اللهم إلا أن يكون مما تجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشرنا فيما تقدم أن عبارة الأصحاب فى العقار الغبطة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهى فى العقار يمكن تنزيلها على الأمرين أما فى غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الأعيان بقاؤها أصلح وحينئذ لا يجوز بيعها فالرافعى يقول أنه يجب على الولي بيان المصلحة المسوغة للبيع فى السكل كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا أنه لو قال لو كيله بع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فله بيعه والقول قوله فى المصلحة لأنه فوضه إلى رأيه ولا يعلم إلا من جهته ولو قال بعه إن كان بيعه مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الأمر وإن كان يعذر فى نفي الأنهم

إذا جهلها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما ثمن المثل فيحتمل أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول بعه بثمن المثل أو بما تراه ثمن المثل ويقبل قوله في الثاني لافي الأول ويحتمل وهو الأقرب الفرق وأنه يقبل قوله في ثمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الإذن في البيع فالاختلاف بعد ذلك في كونه بثمن المثل أو لا يشبه الاختلاف في الصحة والفساد والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا ينجى اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ورهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشتري عتق الجارية المرهونة قبل المقابلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشتري معسر .

﴿ الجواب ﴾ ان كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشتري فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والأقالة باطلة يرجع البائع على المشتري بالثمن وإن كان مؤجلاً أو حالا ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لاعتباره والتزويج باطل والمقابلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وغاب من له الدين فأحضر الزامن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولاً وهل يجب عليه ألا ؟ .

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل في هذا ما روى الشافعي قال قال أخبرنا أن أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم إلى أجل فأراد المكاتب تمجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها إلا عند محلها فأتى المكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنساً يريد الميراث وكان في الحديث فأمره صمراً بأخذها منه فأعتقه .

﴿ فصل ﴾

منبه الباحث في دين الوارث

للشيخ الامام رحمه الله في دين الوارث مصنف سماه منبه الباحث كبير اختصره فقل ومن خطه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه اداؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبي وهو يشبه ازيد من الدين ان لم يزد الدين على التركة وما يلزم الورثة اداؤه منه ان زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر انه أخذ منه ثم أعيد اليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب اداؤه منه على قدر

حصصهم وقد يفضى الأمر إلى التقاض إذا كان الدين لوارثن فاذا كان الوارث حائزاً أولاً دين لغيره ودينه مساو للتركة أو أقل سقط وان زاد سقط مقدارها وبقي الزائد وما أخذ التركة في الأحوال ارتأى ويقدر أنه أخذها ديناً لأن جهة الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على قباض أو تعوض وهما متعذران لأن التركة ملكة لكننا نقدر أحدهما والا لما برئت ذمة الميت تقديرًا محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين لأجنبيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين له ودينار لأجنبي والتركة ديناران فله دينار وثلاث ارتأى وسقط نظيره وبقي له في ذمة الميت ثلثا دينار ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه ثلثه والثلث الباقي من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلث ولأخيه ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لهما لأن الذي يلزم الورثة أدائه أقل الأمرين من الدين ومقدار التركة ولو كان زوج وأخ وتركة أربعون والصداق عشرة فلها عشرة إرثا وسبعة ونصف من نصيب الأخ دينار وسقط لهاديناران ونصف نظير ربع إرثها ازدحم عليه جهتا الإرث والدين ولو قلنا السبعة والنصف من أصل التركة يسقط ربعها المختص بها وهلم جرا إلا أن لا يبقى شيء ولأنه لو عاد له ثلاثة أرباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ولزاد إرثه ونقص إرثها عما هو لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا أنه لا يختلف المأخوذ وسواء أعطيت الدين أم لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ، والطريق الأول هو الذي عليه عمل الناس وهو أوضح وأسهل ويتمشى على قول من يقول إن التركة لا تنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثاني أدق وهو مبني على أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية ويترتب عليه أنه لا يجوز لها أن تدعى ولا تملف إلا على النصف والربع وكذا لا تعرض ولا تقبض ولا تبرئ إلا من ذلك والذين قالوا بالانتقال حجروا على الوارث فيها كالرهن وقيل كإرش وقيل كحجر المفلس والاصح أنه لا فرق بين أن يكون الدين مستغرقاً أو أقل من التركة ، ولو كان الدين أزيد فهل نقول التركة مرهونة بمجموعه أو بقدرها لأنه الذي يلزم الوارث أدائه أرفيه نقلاً والأقرب الثاني ولا تخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث ما زاد على قدر التركة ومن تخيل ذلك فهو غلط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

في الأصح ولا يتعدد الغريم في الأصح وفي بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما
البطلان وإذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه ^{استدل}
ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد في بئر وبحوه
فلا يل يفسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل في الجميع وما ذكرناه
من سقوطه بشبه الارث مبني على ان الوارث انما يلزمه في حصته نسبة إرثه
وهو الأصح فان قلنا يلزمه الجميع فقياسه سقوط الجميع . وما ذكرناه من اللزوم
محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفي ذلك . فان قلت ما ادعيتيه من السقوط
وبين معناه لا بد فيه من الاسناد إلى شيء من كلام الاصحاب والافقدظن بعض
الناس ان بالسقوط يتفاوت المأخوذ وظن آخرون ان لاسقوط اصلا . قلت اما
من ظن ان لاسقوط فيكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال
فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشيء ، وأما كلام الاصحاب الدال على ما قلناه
ففي موضعين احدهما في الخراج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لآب وعبدًا فخى
عليها فأجهضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه
لا يشبث للانسان على ملكه حق وذكرنا طريقين في كيفية السقوط احدهما طريقة
الامام والرافعي انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام
ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الأصح على
قياس القدا واصحها طريقة الغزالي انه يسقط من حقها من الغرة ربهه لانه المقابل
لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها
والواجب في القداء اقل الأمرين وربما لا تبقى حصتها بأثرها وتبقى حصته بأثره
فاذا سلمت تعطل عليه ما زاد ولم يتمطل عليها مثاله الغرة ستون وقيمة العبد
العشرون وسلمنا ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة
طريق الغزالي على طريقة الامام والرافعي . الموضع الثاني في الاجارة اجر داراً
من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا
تنفسخ الاجارة في نصيب المستأجر فتقتضي الانفساخ فيه الرجوع بنصف الأجرة
سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قال ابن الحداد
وخالفه غيره في كيفية الرجوع مع اتفاقهم عليه وعلى السقوط فن هذين الموضعين
يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه
المسألة وبقيت فائدة في قول ابن الحداد بالرجوع في موت المؤجر وراثته المستأجر
اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضي الانفساخ قطعاً ومن

المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ وإذا قلنا بالانفساخ قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقاسه على المهر إذا اشترى زوجته والأصح عند الرافعي الرجوع ، وأجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة في الانفساخ والرجوع وإن كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف قوله في الشراء قال الرافعي : فبهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ في الشراء باختياره والثاني أن المانع في الشراء في يده وهنا يخرج إذا بيعت الدار في الديون قال الرافعي وهما ضعيفان عند المعتبرين أما الأول فلانه لا فرق في الانفساخ بين أن يكون بفعله أولاً كأنهدام الدار وأما الثاني فلأن بقاء المنافع بغير جهة الاجارة لا يقتضى استقرار عوض الاجارة كما لو تقايلا ثم وهب البائع المشتري لا يستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور في صورة الشراء والارث ليس هو الفسخ المذكور في انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه خلل في المعقود عليه ومعناه خلل العقد السابق وحكمه ارتفاع أثره وهل هو من أصله أو من حينه فيه الخلاف المعروف وترجع المنافع فيه الى المؤجر والاجارة الى المستأجر ويصير الأمر الى ما كان عليه قبل الاجارة. وهكذا فسخ البيع بالعيب ونحوه وهو الفسخ الحقيقي وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، وثم نوع آخر من الفسخ ذكره في النكاح وهو ارتفاعه بالاسلام والردة والرضاع وشراء أحد الزوجين للآخر هذا لا يعود الى أصل العقد قطعاً ولا يقتضى ترداد العوضين بل إن كان منها سقط المهر والا فلا جرم اذا اشترت زوجاً بسقط في الأصح واذا اشتراها قبل الدخول يشطر في الأصح واذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن الحداد والأصح عند الرافعي وجوب الشطر ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع في البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة بذلك لانه بمعنى حادث لا يعود الى خلل في المعقود عليه وهو إلحاق صحيح فلا جرم قال بالرجوع في الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ، وجواب الرافعي بأن المهر قد يستقر بالموت لا يفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما انتهى نهايته ، وبهذا بان أن احتجاج الرافعي بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك الاقالة فإنها رفع وما نحن فيه قطع لارفع واطلاق الفسخ عليه توسع وبهذا يظهر أن الأصح في مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعي على ابن الحداد في قوله بالرجوع على الآخر برفع الاجارة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه بمنافعه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل ثمنها فإذا رجع على الاخ بربع الاجرة واحتاج الى بيع جميع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه وبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال إن قول ابن الخداد مستبعد عند الأئمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوب تأخيه لكن المنافع حدثت عنده على ملكه تقدير الانقاسخ فان هذا الانقاسخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثاها جميعاً ، وما ذكره من الالزام مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحجر ﴾

﴿ مسألة ﴾ يتيم تحت حجر الشرع له مال يعامل فيه ناظر الايتام باذن الحاكم ثم إن اليتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب ومضت مدة تحقق فيها بلوغ اليتيم ولم يعلم أهل بلغ رشيداً أم لا . فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم انه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تاكله الزكاة ومعرفة حاله متعذرة أو متعسرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : لا تجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستندى في منع المعاملة يعتضد بقول الاصحاب انه اذا أخر الولى الصبي مدة يبلغ فيها بالسن لم تصح فيما زاد على البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يكتفون بالعمود في الأصل انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تتع كثيراً للقضاة في أموال الايتام وهي أن يموت اثنان ولا أحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعى ولى الصبي المستحق على ولى الصبي الذى عليه الحق ويقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضى الحسين يحتمل وجهين قال الرافعى ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستحباب فيقضى بها انتهى كلام الرافعى . والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركة الذى عليه الدين قد تضيع أو يأكلا ورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضى الحسين تحريماً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للصبي الذى ثبت له وإن أمكن القاضى اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يكلف وينبغي للقاضي أن ينظر نظراً خاصاً فاز، ظهرت اماره البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الامر ان اعتمد الحجة بعد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث في مثل ذلك انما يحلف على نفى العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذي يحلف على البت ، وينبغي للقاضي اذا حكم لايهم، أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قول في الدعوى لصبي على صبي ، وهكذا أقول لو كانت الدعوى لصبي على بالغ حاضر أو غائب أنه لا تحليف في هذه الصورة الآن ولا يؤخر الحق بعد قيام البينة . وأما تحليف صاحب الحق البالغ لأجل الغائب فلانه ممكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضي مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيما هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت اليمين عليه قد يقر بالبراءة وهنا في الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفي الصبي والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ما عندي في هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ما ذكرناه وقد يوجد في اطلاقهم في موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة ديناً وأنشأه بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نصيبه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل أخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهي ما ذكره الرافعي في دعوى قيم الطفل ديناً فقال المدعى عليه انه اتلف له من جنسه ما سقطه انه لا يسمع وعليه قضاء ما أنشأه القيم فاذا بلغ الصبي حلقه ، وما قاله الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه البراءة أو القضاء ولم يأت ببينة قريبة حيث يؤثر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه للوكيل إن موكلك قبض أو أبرأ حيث لا يسمع وذلك لأن في هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قد ورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب، ولا الصبي المدعى عليه على مثله ولو أن الصبي الذي حكمنا له وألزمناه اليمين بعد بلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ما ادعاه من البراءة ويرجع على الصبي بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة أخرى سواء قلنا اليمين واجبة أو مستحبة حقيقتها ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم أن مورثه أبرأه أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل ردت اليمين عليه

وحلف واستحق ، والاختلاف في الوجه ب والاستحباب إنما هو في الحاكم أما الخصم اذا طلبه فيجب لامحالة وقد ذكر الاصحاب في ألفاظ اليمين التي يحلفها غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكليف العصى بعد بلوغه ذلك صعب وهو لا طريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصاري حقه على نفى المسقط كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا في حق كل وارث وإن كان بالغاً حالة المحاكمة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ اختلف الاصحاب في التجارة بمال اليتيم هل هي واجبة أو مستحبة؟ والاصح في المذهب انها واجبة بقدر النفقة والزكاة وينبغي أن يكون مراد الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لا يجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسير والسهولة وأما انه يجب على الولي ذلك ولا بد فلا يمكن القول به لأننا نرى التجار الحاذقين أرباب الاموال يكفون انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون في الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم وأين ذاك ولعل هذا قاله الاصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف واما اليوم فهذا اعز شيء يكون وكثير من التجار يخشون ولو كان كل من معه مال يقدر أن يستتميه بقدر نفقته كانوا هم سعداء ونحن نرى أكثرهم معسرين والانسان يشق على نفسه اكثر من كل أحد فلو كان ذلك ممكناً لقلعوه فكيف يكلف به ولي اليتيم ، وانما يحمل كلام الاصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة والزائد عليه لا يجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ماروى « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة أو النفقة » أو كما قال ، وقد شرط الاصحاب في جواز التجارة لليتيم شروطاً ومع ذلك هي عند اجتماع الشروط خطيرة لان الاسعار غير موثوق بها وقد يشتري سلعة فتكسد ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشده فيدعى عليه أن شرائها كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولي فيما يطرحونه من أموالهم على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغي لولي اليتيم أن يجتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التي أشار الشارع اليها يفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الدنيوي وبحسب قصده يعينه الله عليه ، والقول بالاستحباب في هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطر والله يعلم المفسد من المصلح ، وذلك من جملة المشاق التي في تولى مال اليتيم التي أشار الشارع اليها في

قوله صلى الله عليه وسلم لا بى ذر « انى أراك ضعيفاً وانى أحب لك ما أحب لنفسى
 لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى
 ذكرناه بالشروط المذكورة فإنها حلال قطعاً باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى
 يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب
 منهم مثلاً ألفاً ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فبأتى بسلعة
 تساوى ألفاً يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم
 يشتريها منهم بألف ومائتين الى أجل ويرهن عندهم رهناً عليها فيحصل له مقصوده
 وهو أخذ الألف بألف ومائتين فى ذمته الى أجل ويجعلون توسط هذه المعاملة
 حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبي بألف ويقبضوه الألف ويقبضوا السلعة
 ثم يبيعوها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك
 الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضاً، وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة
 وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا مع صحتها مكروهة كراهة
 تنزيه والقائلون ببطلانها من أصحابنا طائفتان أحدهما من يقول ببطلان بيع العينة (١)
 والثانية من يقول بأن مال اليتيم لا يباع بالنسيئة الا اذا تعجل قدر رأس المال،
 اذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تفعل فى مال اليتيم وانما
 ديوان الأيتام سلكوها لكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر
 من يأخذ لا يوفى حين الحلول وكثير منهم يماطلون ويسوفون وينكسر عليهم
 وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من المعاسد، وفيها خطر آخر وهو
 انه قد يحكم حاكم مالكي أو حنبلي ببطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة
 على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع
 الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لأنه قد يرفعه الى حنفي
 وطريق الولي أن يرفع الامر الى حاكم شافعي ليحكم له بالصحة حتى يأمن
 ذلك. والحكم انما ينفذ ظاهراً فلا يزال الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله
 وجدت فيها أمرين أحدهما الكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى أجل مسمى، ثم يشتريها
 منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بخضرة طالب العينة سلعة من
 آخر بثمن معلوم وقبضها ثم باعها المشتري من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه
 أيضاً عينة وهى أهون من الاولى، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان العين
 هو المال الحاضر من النقد، والمشتري انما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تفصل اليه معجلة .

امامين كبيرين وأتباعهما بتحريمها وبإلالتها. ومن مصالح الصبي أن الولي يصونه عن أكل مافيه شبهة وعن أن يخلط ماله به، ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهي مصلحة أخروية ودينية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد النابت من الحلال الطيب أزكى عند الله وأعلى درجة في الآخرة من غيره، وأما دينية فإن الجسد الناشئ على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات يبارك الله له في القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدينية التي يكتسبها بالمعاملة دينية محضة فتعارضت مصليتان أخروية ودينية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والا صلاح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال بكون المستحب تركها وقد زاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) فلا حسن في الدنيا والآخرة حلال قطما وغير الاحسن فيها يمنع قطعاً، والاحسن في الآخرة دون الدنيا إذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقاً فإن تيسر متجر ابتغى فعله والا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويأكل ماله خير من أن يأكله غيره والله تعالى أعلم . كتبه على السبكي في يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة فأورد بعض الناس على قولي بالكرهية لأنها حيلة حديث خبير وقول النبي ﷺ بيع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيهاً (١) فقلت هذا الذي في الحديث حيلة في الخلاص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الحيل أن المقصود في الحديث التوصل الى شراء الجنيب الطيب بعينه بالجمع وهو رديء لعينه ولا يمكن شراؤه بالمساواة لعدم رضا صاحب الجنيب لكونه أفضل ولا بالتفاضل لاجل الربا فأرشدني ائمه اشراف الى طريق يحصل المقصود وهي تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بيع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيهاً ولم يقل بيع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لهما وهي المحظورة في الشرع بخلاف ما نحن فيه فإن قصد ولي اليتيم إنما هو الزيادة فهنا التوصل الى ما قصد الشارع عدمه وحرمة وهناك التوصل الى ما لم يقصد الشارع عدمه فإن بيع الجمع بالجنيب من حيث ذاتهما لا يحرم وإنما يحرم التفاضل فافهم هذا فإنه نقيس ويصلح أن يكون قاعدة وهي

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع، وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه وما يخلط الا لرداءته. والجنيب: نوع جيد من أنواع التمر -

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى نفس من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر في الربا حرام فقصد بها بالطريق الحرام حرام وبالطريق الحلال مكروه لانه يشبه مراغمة الشارع ، ومن هذا الباب التعدي في السبت لان مقصود الشارع منهم من الاستيلاء على الصيد يوم السبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بعقد المكاح ليس بحرام لان وطأها من حيث هو ليس بحرام وانما المحرم الزنا واما الوطء بالطريق الشرعى فهو حلال فليس ما قاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفى على ابن حزم هذا المعنى الذى قلناه وهو أن الشيء قد يكون أعم وتحتة صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا المتوسل اليه بالطريق الشرعى متحيلة على الحرام ، والزيادة في عقود الربا محرمة من حيث هي زيادة فتى قصدها بأى طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصدته ولم يحرم لأنه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب في التاريخ المذكور . ومما يبين لك صحة ما قلناه في المعاملة اننا لم نر أحداً يحرص على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلا بل الغالب أن الغرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجماء لياخذ من مال الأيتام ويقترن به أيضاً غرض لديوان الأيتام لان لهم ربع الفائدة فلديوان والطالب غنم بلا غرم ولليقيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل في ملكه وفى المستقبل لا يدري هل يرجع رأس ماله وفائده فيغنم أو يذهب بعضه أو كله فيغرم هذا حقيقة الحال فلا يغالط الانسان نفسه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نفسه فالحترز في دينه يراجع قلبه فان الشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلصت نيته لله تعالى في ذلك فعلموا لا فيتركه والله أعلم . كتب في تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة . ومن أغرب الوقائع التى وقعت أن كبيراً طلب في مصر من مال اليتيم فأعطيه وردّه عن قرب وصار يثنى على الدافع الذى هو ناظر الأيتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير فى الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحمدت فاطل به مدة وحصل التعب معه ^(١) فقلت فى نفسى كان الدفع الأول لامفسدة فيه وتبين بأخيرة ^(٢)

(١) فى الشامية « فيه » . (٢) فى النسخ « بالآخرة » .

أن فيه مفسدة لانه كان السبب في المفسدة فقل ان يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم انى مع ذلك كله منعنى من اطلاق القول بتحريم المعاملة شىء وهو أيضاً نافع لى من القول بأن تركها أولى مطلقا بل أقول ان ذلك يفوض الى رأى الولى ودينه وعلمه ويختلف اختلافا كثيراً بحسب الجزئيات لا ينضبط فعليه التحرى فاذا كان مال اليتيم مالا كثيراً ولا يؤدى ترك المعاملة الى اجحاف به فهنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، واذا كان ماله قليلا ويغلب على الظن انه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فهنا تستحب المعاملة أو تجب ويحتمل انسياب الشبهة فى مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك فى ذلك مثلاً : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتحريمها فى حال الرفاهية حفظاً للميتة فاذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب تناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة لضاعوا ومؤونة العيال واجبة فهنا يظهر أن نقول بترجح حفظه مصلحة العيال وهى مأمور بها من جهة الشرع على التزهد عن الشبهات كذلك اليتيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويعذر فيها شرعاً وينهض الى أن يصير ارتكابها أولى فى نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لا يدركها الا من ينظر فى الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم . كتب فى ليلة السابع والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين . وقد نشأ من هذا انى لا أمنع من المعاملة ولا آمر بها غيرى واما أنا اذا طلبت منى فأرجو أن اجتهد رأى فيها وأفعل ما يوفقنى الله تعالى له ان شاء الله . وكتب فى تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابنى بارك الله فى عمره قال وقعت مسألة فى امرأ سفيهة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بسفيها فهل تسمع بينة السفيه وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفيه ويعاد الحجر عليها وخالفهم المملوك فى ذلك وقلت لهم إن بينة السفيه لا تقبل الا مفسرة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفيه فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سبباً لاحقاً بعد الرشد فلا ينعطف على الماضى ويعاد الحجر من الآن وان يثبت سبباً مقارناً أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفيهة فى الوقت الذى وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لانها ناقله وبينة السفيه قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيداً النصرانى مات مسلماً

وأخرى انه مات نصرانياً تقدم بيئته الاسلام على بيئته النصرانية وان كان في بيئته النصرانية جرح وبيئته الجرح انما تقدم على بيئته التعديل حيث استويا أمالو ثبت الجرح ثم قامت البيئتان فان بيئته التعديل تقدم هذا الذي ظهر لي ولم يوافق عليه أحد.

﴿الجواب﴾ اما كون بيئته السفة لا تقبل الا مفسرة فينبغي ذلك لان الناس مختلفون في أسباب السنه والرشد فمن الناس من يرى صرف المال الى الاطعمة النفيسة التي لا تليق بحاله سفهاً والصحيح انه ليس بسفه ولكن صرفها في الحرام سفه ومن الناس من يرى أن الصبي اذا بلغ وهو يفرط في انفاق المال في وجوه الخير من الصدقات ونحوها يكون سفيهاً بذلك والصحيح انه لا يكون بذلك سفيهاً ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح في المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لابد من الصلاح في الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفة ما يكون طارئاً ومنه ما يكون مستداماً والشاهد قد يكون عامياً وقد يكون فقيهاً ويرى سفيهاً ما ليس بسفه عند القاضي وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغي أن لا تقبل الشهادة بالسفه حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما عادة المحاضر التي تكتب بالرشد وقد قل الماوردي اذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين أن يؤدي ما سمعه مشروحاً فلو أراد أن لا يشرحاً بل شهدا أنه رهن بالفين فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يحز وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد في الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ؛ وقال ابن ابي الدم : الذي تلقيته من كلام المروزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المذهبية أن الشاهد ليس له أن يرتب الاحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا في الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أو لابد من البيان ، والمختار عندي انه لابد من البيان وفاقاً للغزالي لاختلاف المذاهب في التكفير والجهل كثير من الناس وإن كان الرافعي رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لا يأتي مثلها في السفه والرشد فيترجح أنه لابد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتعديل حتى يقبل مطلقاً نعم هو مثله في الاستفاه في الاطلاق في صلاح الدين والاطلاق في صلاح المال لعمر التفصيل فيه ؛ أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكتفى وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بيئته الرشد فيه نظر وينبغي أن يكون

كما لو قامت بيعة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بيعة أنه ملك عمرو هل تتعارضان؟ والمنقول أنا أن قدمنا بيعة الملك القديم فيتمارضان وهذا مثله وما أخذ من كل مائت يستصحب حكمه إلى الآن ما لم يعلم زواله فالسبب الذي ثبت بيعة السفه حصوله في وقت متقدم يستصحب حكمه ما لم تشهد بيعة الرشد بزواله حينئذ تقبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بيعة السفه لوجه له وقولك وإن كان سببا لاحقا بعد الرشد فلا ينقطع على الماضي ويعاد الحجر من الآن صحيح ولا يحمى هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارىء يرفعه فالشاهد يرفعه مع زيادة علم ، وقولك وإن ثبت سببا مقارنا فيه نظر لأن ثبات السبب المقارن لا بد أن يكون أمرا محسوسا مقارنا لزمان قيام البيعة بالرشد والمحسوس لا يكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الاتقديم بيعة السفه لأن معها زيادة علم على بيعة الرشد ولكن صورته ما اثرنا اليه مثل أن تشهد بيعة الرشد في الوقت القلاني فتشهد بيعة أخرى بأنه في ذلك الوقت كان يشرب الخمر أو يصرف المال في الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما إذا قبلناها مطلقة فالذي يحنه الولد صحيح ويشهد له ما قاله الشيخ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله في فتاويه في ثلاث مسائل متجاورة في أول كتاب التفتيس أحداها فيمن علم يسار شخص في زمان متقدم هل له أن يشهد الآن بيساره وهل يسأله الحاكم عن كونه موسرا حال أداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضى الله عنه أن له أن يشهد الآن بيساره معتمداً على الاستصحاب إلا أن يكون قد طرأ ماوجب اعتقاده بزواله أو جملة في صورة التشكيك في بقاءه وزواله والاعتقاد في هذا على الاستصحاب السالم عن طارىء لخدته كالاعتقاد على مثله في الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من أنه لا طريق له إلا الاستصحاب في الباطن لا بد له من الاستصحاب موجودهنا قال ومما يدل من كلامهم على جريانه في نظائره قولهم في البيعة الناقلة في الدين في مسألة الابن المسلم والنصراني وفي غيرها أنها ترجح على المنفية لأنها اعتمدت على زيادة علم والأخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تجوز منهم لذلك والا لكان ذلك قد جاء فيها لامن قبيل الترجيح بل يكتفى الحاكم بالشهادة أنه موسر فانه يتناول الحال فإن أحوجه إلى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لا ينبغي أن يفصح بذلك في الشهادة فانه لا بد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيت في الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التي استشهد بها الولد . (المسألة الثانية) من شهد
بالرشد ما الذي يجب عليه في شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالته باطناً وظاهراً
ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة ؟ أجب
الظاهر أنه يكتفى في ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريباً
عند الشاهد بل يكون متقدماً في المعرفة ويكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة .
(المسألة الثالثة) في يئتي إعرار وملاءة تكررتا كل شهدت احدهما جاءت الاخرى
فشهدت انه في الحال على ما شهدت به هل يقبل ذلك ابدأ أو يعمل بالتأخر .
أجاب رضى الله عنه يعمل بالتأخر منهما وان تكررت اذا لم ينشأ من تكرارها
ريبة ولا تكاد بينة الاعسار تخلو عن الريبة اذا تكررت لان قبولها منحصر
الجهة في تقدير إثباتها طريان الاعسار بعد الملاءة لا على تقدير معارضتها بينة
الملاءة على المناقضة في وقت واحد لا تقبل لترجيح بينة الملاءة حينئذ وليس
هكذا بينة الملاءة فانها مقبولة على التقديرين ومعمول بها وان كان ما يشهد به
ملاءة مستمرة من غير تجديد وعند هذا فاذا تكررت بينة الاعسار فقد أثبتت فمادت
ملاءة الاعسارات وذلك بعيد لا يكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح
كتب في جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بدمشق . قال الرافعى في
اشتمال إحدى البيئتين على زيادة تاريخ ان الاصح عند أكثرهم ترجيح اسبقهما
تاريخاً والمسألة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث فان كانت في يد أحدهما
وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحاً فثلاثة اوجه أحصاها
ترجيح اليد لان البيئتين تتساويان في إثبات الملك في الحال فتساوياً فيه وتبقى
من أحد الطرفين اليد ومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة
على الملك السابق ألا ترى انها لا تزال بها ، والثاني ترجيح السابق لان مع أحدهما
ترجيحاً من وجه البينة ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبينة تتقدم على اليد
فكذلك الترجيح من وجه البينة يترجح على الترجيح من جهة اليد ، والثالث
تساويان لتعارض المعنيين وقال الرافعى اذا ادعى داراً او عبداً في يد رجل فشهدت
له البينة بالملك بالامس ولم يتعرض للحال نقل المزنى والربيع انها لا تسمع ولا
يحكم بها وهو الاصح لان دعوى الملك السابق لا تسمع فكذا البينة عليه
ولان يعوق الملك سابقاً ان اقتضى بقاؤه فيد المدعى عليه وتصرفه يدل على الانتقال
اليه فلا يحصل ظن الملك في الحال ويجرى الخلاف فيما اذا ادعى اليد وشهد
الشهود على انه كان في يده أمس والمقولين تسبق بالقولين فيما اذا أرخت البيئتان

بثاريخين مختلفين هل تقدم اسبقهما تاريخاً أم تتساويان وقرباً من الوجهين فيها
إذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً وإذا قلنا لا تسمع
الشهادة على الملك السابق فينبغي ان يشهد الشاهد على الملك في الحال أو يقول.
كان ملكاً له ولم يزل أو يقول لا اعلم له مزيلاً ، ويجوز أن يشهد بالملك في الحال
استصحاباً لحكم ما عرفه من قبل كسواء وارث وغيرهما وان كان يجوز زواله ،
ولو صرح في شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان في الوسط ولو قال
لا أدري ازال ملكه أم لا لم يقبل لأنها صيغة المراتبين ، ولو شهدت البينة انه
أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين ، ولو قال المدعى عليه
كان ملكاً بالأمس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة الى التحقيق
بأن قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه بالأمس قبلت . ولم يثبت
ابن الصباغ الوجهين في قول المدعى عليه كان ملكاً أمس وحكى القطع أنه
يؤخذ باقراره ورد الوجهين الى في يدك الامس ، وفرق بأن اليد قد لا تكون
مستحقة فإذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فإذا زال ضعفت ، وقال الرافعي
ذكرنا ان الشهود على الملك السابق لو قالوا لا نعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم
ثم عن ابن المنذر أن الشافعي قال يحلف المدعى مع البينة فان ذكروا مع ذلك
انه غاصب فلا حاجة الى اليمين ، قال القاضي أبو سعد وهذا غريب ووجهه أن
البينة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر
فأضيف اليها اليمين . قال على السبكي فان ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى
أن صورة المسألة أن يكون المدعى به في يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع
من يده بالبينة على الملك امس اذا قالوا لا نعلم له مزيلاً ، ويؤخذ منه انه اذا
ثبت الملك له امس ولم تقم بينة الاكث الا على الثبوت يكون الحكم كذلك
فان حلف صاحب البينة معها انتزع من يده والا فلا والله اعلم ، وهذا بخلاف
الاقرار فان المقر يحتاط لنفسه والبينة تعتمد الظاهر والله اعلم .

❦ فرع ❦ دار في يد انسان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال
الملك منه اليه وشهد الشهود بانتقاله بسبب صحيح ولم يثبت . افق فقهاء همدان
والماوردي والقاضي أبو الطيب بجمعها والحكم بها للخارج ، والقول بأنهم لا تسمع
ومال اليه القاضي أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن
فلاناً وارث لا تقبل مالم يثبت والان فيه معارضة حكم الحاكم ، وإنما جرى
الخلاف في الفرع المذكور لأنهم بينوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه .

لجاز أن يمتقدوا ما ليس بسبب سبباً وعند الإطلاق أن يكونوا اعتمدوا اظهراً
متقدماً وحكم القاضي بخلافه ما إذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك
مطلقة وينبغي أن يضاف اليها اليمين كما نقل عن نصه في الفرع المتقدم والله اعلم،
ويحتمل أن نقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما إذا شهدت بالملك أمس وقالت
لا نعلم له مزيلاً وهو اضعف من شهادتها بالملك المطلق في الحال فلم يذ كر أحد
انه يحلف فتتفع بينته والله اعلم . نعم اذا لم يشهدوا بالملك في الحال لكن شهدوا
في كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغي أن يحلف معها لأنه قياس
الفرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لا نزاع أصلاً بهذا الكتاب ، والفرق ان في
البينة المذكورة في الفرع مع اليمين حجة حاضرة الآن اما الكتاب المتقدم فالحكم به
بغير حجة قائمة الآن والعمل على خلاف هذا والناس لا يزالون يعتمدون على الكتب
المتقدمة وما أنا أكشف لعلى اجد مستنداً له او بخلافه ، ويحتمل ان يقال ان
الشهادة بالملك المطلق اذا سمعناها إنما نسمعها اذا كان معها يد ولا تنزع بها اليد الا ان
شهدت أن صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعى او تضم الى شهادتها بالملك للمدعى
يداً متقدمة لكن هذا يخالف اطلاقهم في باب تعارض البينتين ولا يمكن أن
يخصص ذلك الاطلاق بما اذا لم يكن في يد أحد كقولهم ان المرجحات اليد
فيدل على أن بينة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد للمدعى عليه
عمل بها ولعل مستنده أن دلالتها أقوى من دلالة اليد المجردة لانها تعتمد أموراً
كثيرة معها فرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهي أقوى من اليد التي لا تنفيذ إلا
ظهوراً يسيراً فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقترن معه
قولهم لا نعلم له مزيلاً المضموم الى اليمين كما نص عليه الشافعي ، وتساويه الشهادة
بالملك لأن جازماً من غير يمين وتساويه الشهادة على ساكم بأنه ثبت عنده الملك
في زمن متقدم فهي أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان
أقوى فلذلك لا يحتاج معه الى يمين ووقع في الفتاوى قسمته والقسمه تستدعي
ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد في يد غيره ففي انتزاعه نظر
وان كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذي أثبتته الحاكم الملك للشركاء وهذا
أحدهم وهو متقدم على القسمه واقارره ذلك القدر بالقسمه لغير من هو في
يده الآن لم تقم بينة بتسليمه فهي النفس من انتزاعه من ذي اليد بمجرد ذلك
نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه تخالف ظاهر اليد ، وقد جزموا بما إذا دأهه
اثنان في يد ثالث واحدهما أقام بينة قضى نه وإطلاقهم يقتضى اقامتها على الملك.

المطلق لكن هي شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضى حيثئذ مستنداً الى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاصر بخلاف الكتاب القديم الذى لا يعرف حاله الآن هل تغير عما كان عليه أولاً ففيه هذا النظر فان شهود المکتوب يقولون لصاحب اليد ماشهدنا عليك بشيء وانما شهدنا فى كتاب على قاض لا نعرف من أمره غير ذلك وذلك القاضى ايضا لم يقض على هذا بشيء .

﴿ مسألة ﴾ قال سيدنا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسمح الله فى مدته سئل والدى عن ايتام لهم حجج ترشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الايتام ، ثم تحاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للايتام فى معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لا يستحق عليه دعوى ولا حقاً بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يقدم الى الايتام الاقدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذراً فى قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتحليف الخصم فقط .

﴿ اجاب ﴾ تغمد الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم ويمتقد صحة قسمه كان ذلك عذراً فى سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ؛ والثانى عموم اللفظ فى البراءة ، وانه ليس نصاً فى المدعى به بخلاف المواضع التى نقول تسمع الدعوى لتحليف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

﴿ مسألة ﴾ مال أيتام تحت نظر حاكم عجل الحاكم زكاته قبل استحقاقها مما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وتولى بعده حاكم ثان صرف من المال ما استحق عليه من الزكاة وطلب أمين الحاكم بما صرفه الحاكم الأول فهل يلزم الحاكم الأول او أمين الحكم او يلزم الحاكم الثانى ام يعتد بما صرفه الأول .

﴿ اجاب ﴾ رضى الله عنه : ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذى فعله الحاكم الثانى صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يعتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضه يضم الى بقية مال اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الأول استرجاعه إماماً من الحاكم الأول واما من أمين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن الصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .



﴿مسألة﴾ رجل زوج ابنته وجهازها وهي تحت حجره ثم اراد ان يسترجع ذلك القماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فقالت هي انه لاى فهل القول قولها أو قوله ؟ .

﴿أجاب﴾ اما قولها وهي محجور عليها انه لاى فلا يسمع وأما قول الاب انه دفعه لها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا مافى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها او بما لها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ما ذكرناه او إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون في يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا بينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع ما يخالفه إلا بينة والله اعلم انتهى .

﴿باب النفليس﴾

﴿مسألة﴾ وصى تحت يده ليتيم تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فأت بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة وفرا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه للمة التسعة المذكورة ولجاعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم في ذلك ؟

﴿الجواب﴾ يقدم اليتيم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين في بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان لليتيم فظاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البائع، والتمن الذى قبضه البائع باق على ملك اليتيم فيأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائع وهي الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت الثمن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتكون الاعيان للميت وللبياع الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو لليتيم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه في الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراء الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحمل الوصى على الامانة ما يمكن أولى من حمله على الخيانة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تفريط فلا يضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافعى لاني إنما تكلمت تقريراً على ما قررته



من مذهب الشافعي من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فهي في حكم الديون والله اعلم . كتبه على السبكي في ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمسين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب في بلد بعيدة عليه ديون لجماعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن لم يرسل إليه محاصصته .

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ما امر به لبعضهم وكان قدر حقه او اقل فلا يرسل لغيره محاصصته ؛ وان لم يوصله بعد فليغيره الدعوى واثبات حقه والاخذ مما يبيد الرسول بشرطه ؛ وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى (١) .

﴿ مسألة من اسكندرية في سنة ثمان وثلاثين ﴾

في رجل ولى النظر على أخيه محجور الحكم العزيز بتولية شرعية من جهة الحكم العزيز فسلم ماله من تركته وحسى اثاث ثم قرر الحساک للمحجور ولأولاده ولزوجته فرضاً في ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة أن تشتري جارية من مال المحجور لخدمتهم وأنفق عليها من مال المحجور زيادة على الفرض المقرر ووسع عليهم في المواسم والاعیاد زيادة على الفرض المقرر وأنفق على المحجور الفرض وتسلم له مبلغاً من ماله الذى قبضه له ليتجر فيه استخباراً لحاله وسفره في البحر المالح وهو من السكارم بمن عادته السفر في البحر المالح فاستأمرته الفرج واصيب ماله وخلص بعد ذلك بغير مال ، ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر (٢) الفرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة يسيرة على ذلك احتاجوا اليها ضرورة على ما ذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر بيمة تشهد على المحجور وعلى زوجته كافلة أولاده باتصال جميع ما ذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق الحسابة وقال للشهود هذه محاسبة أخى بالذى له والذى عليه فوجد في المحاسبة زيادة على مال المحجور الذى قبضه أنفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم مات فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور في الزيادة المذكورة فهل فعل الناظر في جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

(١) هنا اختلاف في الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة في النسخة الشامية .

(٢) في الشامية « بعد » ولعله خطأ .

بما انفق عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذي قبضه له من مال المحجور أم لا وما الحكم في جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ أما شراء الجارية للخدمة والاتفاق عليها من مال المحجور عليه زيادة على الفرض فإن كان لحاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن للحاجة لم يجز ويضمن ولا تكفي المصلحة ، وينبغي أن يفهم الفرق بين الحاجة والمصلحة . وأما التوسعة في المواسم والاعياد زيادة على الفرض إن اتفق فإن كان لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم الى ذلك جاز وإن لم يختلف الحال لم يجز لتنفى به مخالفة اجتهاد القاضى ، وأما الاتفاق على المحجور والفرض انه بالغ مستطيع الحج في حجه الفرض فحائز إذا كان قد أحرم به أو أزاده فيحصل له الولاء الزاد والراحلة وكل ما يحتاج اليه وينفق عليه بالمعروف سواء أزدت نفقته في الحضر أم لا ، وأما تسليمه المبلغ اليه لاختباره وتسفيره في البحر المالح فلا يجوز ويضمن بذلك إلا أن يكون الذي فعل ذلك حاكماً أو بأمر حاكم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فإذا حكم به الحاكم نفذ كسائر الأحكام المختلف فيها ، وأما إنفاقه بقدر الفرض المقرر والتوسعة المذكورة والجارية فحائز إن لم يظهر له استغناؤهم عن بعضها ، وأما الزيادة الكثيرة أو اليسيرة للضرورة أو الحاجة فحائز ، وأما إخراج زكاته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور عليه للبالغ وعلى كافله أولاده بالوصول اليهم فقبولة يترتب عليها براءة الناظر مما جاز له إيصاله اليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ، وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه انفقها الناظر من مال نفسه على المحجور عليه أو على عائلته فإن كان قد فعل ذلك باذن حاكم فله الرجوع به وإلا ومنازعة ورثة الناظر وورثة المحجور عليه بما انفق من مال زيادة على مال المحجور فقد قلنا انه يفصل بين أن يكون باذن حاكم أولاً فإن كان باذن حاكم رجعوا به وإلا فلا والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندى أجر اقطاعه وأحال بيعه على الأجرة على المستأجر ثم مات . ﴿ أجاب ﴾ يتبين بطلان الاجارة فيما بعد موته من المدة وبطلان الحوالة فيما تقابله ويرجع المحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ الحيل منه . وتصح الاجارة في المدة التي قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

المحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

﴿ باب الصلح ﴾

قال الشيخ الامام قدس الله روحه « مسألة وضع وتمجل » ومعناها أن يكون لرجل على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتمجل الباقي . أو يقول صاحب الدين للمديون عجل لي بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يكون في دين الكتابة وإما في ماسواه من المديون فإن كان فيما سوى دين الكتابة من الديون قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط . للتهمة وذلك قاعدة مذهبه ، وقال غيره ان جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جاز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجوري هنا وهو مقتضى تصريح جميع الاصحاب في غير هذا الموضع ، وقد رويت آثار في الإباحة والتحريم يمكن تنزيلها على ما ذكرناه من التفصيل فأما التحريم فروى عن المقداد ابن الاسود قال أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لي تسعين ديناراً وأحط عشرة دنانير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال آكلت ربا مقداد واطعمته . رواه البيهقي بسند ضعيف ، وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويمجل الآخر فذكره ذلك ابن عمر ونهى عنه . وصح عن أبي المنهال انه سأل ابن عمر رضى الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لي عجل وأضع عنك فنهاني عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعني عمر أن يبيع العين بالدين ، وصح عن أبي صالح مولى السفاح واسمه عبيد قال بعث ^(١) برأ من اهل السوق إلى أجل ثم أردت الخروج إلى الكوفة فعرضوا على ابن اضع عنهم وينقدوني فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا أمرك أن تأكل هذا ولا تؤكله . رواه مالك في الموطأ .

وأما الإباحة فصح عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى بأساً أن تقول أعجل لك وتضع عني ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج بنى النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يا رسول الله انك أمرت باخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتمجلوا . ضعفه البيهقي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار في ذلك على

(١) في الاصل « بعث » .

ما ذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقي باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب للمنع من ذلك اذا جرى بالشرط بأنه يضارع ربا الجاهلية . روى مالك في الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان ربا الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق الى أجل فاذا حل الحق قال له غريمه أن تقضى أم تربي قان قضاء أخذه والازاده في حقه وآخر عنه في الاجل ، وهذا الربا مجمع على تحريره وبطلانه حتى أن ابن عباس الذي خالف في ربا الفضل يحرم هذا وفيه نزل قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فقام الاصحاب النقص على الزيادة كما سببته في دين الكتابة فانه الذي دعانا الى الكلام في هذه المسألة ولا يحضرني الآن خلاف عن احد من العلماء في امتناع ذلك في غير دين الكتابة اذا كان بالشرط ولا اتقى الخلاف فاني كتبت الحنفية فرأيتهم مضطربين في تحرير مذهبهم وضبط ما يمتنع فيه مما لا يمتنع ولم ار تحرير ذلك ضرورياً فانه ليس الغرض في هذا الموضوع . اما دين الكتابة فقال أبو حنيفة واحمد يجوز ذلك فيه لأن دين السيد على عبده غير مستقر فلم يكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره ان جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا واذا فسد لم يصح التعجيل ولا البراء ولا يقع العتق . فان قلت : لنا خلاف في التقديم في صحة تعليق البراء ومقتضى ذلك ان يصح البراء هنا في دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حمله على تعليق ليس في معنى المعاوضة ونجزم بالبطلان فيما كان في معنى المعاوضة لما ذكره من معنى الربا الجاهلي . فان قلت : ينبغي ان يصح تعليق البراء في الكتابة وان فسد غير هالان ابراء المسكاتب عتق . قلت انما يكون البراء عتقا اذا ابراء مجانا وهنا ابراء في مقابلة عوض التعجيل . فان قلت ولو جعل بدل البراء العتق . قلت تفسد المعاوضة ويعتق بالتعجيل الفاسد ويجب عليه تمام قيمته ، وأما فساد المعاوضة فلانه انشأ عقد عتاقه بمال على المسكاتب وهو لا يجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة وجوب القيمة لأنه لم يعتقه مجانا ، وهذا منقول فيما اذا اعتق على عوض غير نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال ان مالا يصح تنجيذه لا يصح تعليقه ، وجوابه ان الذي لا يصح تنجيذه وهو عتق المسكاتب على مال آخر اما مطلق عتقه فيصح وهو المعلق والمال في مقابلة هذا التعليق فلا يمتنع الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يكون كتعليق البراء فيبطل أو كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة سنحكي من كلام الجوزي عن الشافعي ما يدل انه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذي دعانا الى الكلام في هذه المسألة

النظر في صحة الإبراء فلنذكر نصوص الشافعي والأصحاب ، والمسألة مذكورة في مختصر المزني ولكن غيره ذكرها أبسط منه قال الجوزي عن الشافعي من حكاية كلام الشافعي قال ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً أو يعجل له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يعطيه بعضها حالاً على أن يبرئه من الباقي لم يحز ذلك له كما لا يجوز في دين إلى أجل على حر فإن فعل هذا على أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع فاسد فإن أراد أن يصح هذا لهما فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الكتابة وينفذ العتق والعوض وقال الأصحاب كلهم عن الشافعي بعض هذا الكلام وهو في معناه ، ولتمظهر الذي نقولوه لو عجل له بعض كتابته على أن يبرئه من الثاني لم يحز ورد عليه ما أخذ ولم يعتق لأنه أبرأ مما لم يبرأ منه فإن أحب أن يصح هذا فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فيجوز ، ، وعلل الأصحاب كلهم ذلك بأنه في معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريره وبطلانه وهو أنهم كانوا يزيدون في الحق ليزيد صاحب الحق في الأجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الأجل فهو يشبهه في معناه ، وتكلم الأصحاب في هذه المسألة في باب السلم فيما إذا عجل بعض المسلم فيه لبرئه عن الباقي ذكرها القاضي أبو الطيب وصاحب المذهب وغيرهما هناك وفي الكتابة كما ذكرها الشافعي وغيره من الأصحاب وفي البابين ^(١) عللوا بالعلّة المذكورة والمسألة شرطان أحدهما أن يكون التعجيل مشروطاً بالإبراء ، والثاني أن يقع الإبراء على الفور على وجه القبول لما شرطه الدافع كما في سائر العقود فيكون هذا عقداً فاسداً يشبهه ربا الجاهلية ولذلك ترجم الشيخ أبو اسحق في النكحت المسألة بترجمة تنبئ عن هذا الغرض فقال إذا صالح المكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة معجلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا أنه إبراء من بعض الدين باسقاط الأجل فلم يحز كالتن والاجرة والصدّاق ولأن هذا يشبهه ربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة ، وقال ابن الصباغ إذا قال عجل لي حتى أبرئك أو قال صالحني لم يحز ولم يصح الصلح والإبراء . وكذلك كلام بقية الأصحاب يرشد إلى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبي حنيفة وأحمد وإسحاق بالجوّاز ، وقياسهم على غيرها من الديون يقتضى الموافقة على المنع فيها وقد ذكرنا الكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعي

(١) في المصرية مهمة من النقط ، والتصحيح من الشامية .

الذى حكيناه على امتناعها في دين الكتابة وغيره من الديون بالشرط ، وقال المزني قد قال في هذا الموضع اذا وضع وتعجل لا يجوز وأجازه في الدين ؛ ولا يجوز عندي ان يضع عنه على أن يتمعجل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من المزني . وقال الجوزي قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هي على اختلاف حالين فالموضع الذي قال لا يجوز اذا كان بشرط والموضع الذي قال يجوز أراد اذا عجل بغير شرط أى وتفضل السيد بالبراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال ابن الرفعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزني قالوا ليست المسئلة على قولين وما أجازه في الدين معصوم بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن يبرئه وأبراه ، ونقل القاضى الحسين كلام المزني وقال هذا يوم ان في المسئلة قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزني في هذا تريد نص وجعل المسئلة على قولين في أن البراء هل يصح على هذا الوجه فغلطه المحققون ، وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعى على أن المكاتب اذا عجل بغير شرط فأبراه السيد تفضلا ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا الفساد فان علق البراء فسد وان عجل وشرط البراء فسد الاداء ، ولست استحسن ان انقل جملة ما اختلف الاصحاب فيه في هذا الفصل فاني لست ارى فيه مزيد فقه . قلت وما حكاها الامام من الطريقين عن المحققين والأكثرين في غاية الاشكال فانه يوم إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوه في النقل والاكثرين سلموا النقل له وقالوا محله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مغلطون أيضاً في التحريم الى هذه المسألة التي أورد عليها فانها إنما هي في الشرط كما يدل عليه صريح كلام الشافعى فكيف رد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسموا محققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما تغليب المزني بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ما قدرنا الفرقان متفقان على التغليب وعدم إثبات قولين لافي حالة الاشتراط ولا في عدم حالة الاشتراط بل جازمون بالحكمين على اختلاف الحالين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بحمل كلام الشافعى أى الذى نقله المزني بالجواز لا الكلام الذى اعترضه عليه المزني فانه صريح في الشرط والقول معه بالجواز مخالف لما صرح به الامام في آخر كلامه . وقد علمت أن المزني إنما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على ان المراد

حمل ما دل عليه كلام الشافعي في منقول المزي وهو غير المكاتب أن المكاتب اذا
 عجل بغير شرط فليس في كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقين ولا قولين ولا
 وجهين في شيء من صورتى المكاتب ولا غير المكاتب بل إن جرى الشرط فسد
 فيهما وإلا فيصح فيهما ، والطريقان المحكيان في كلام الامام إنما هما في كيفية
 البحث مع المزي . وقال الغزالي في البسيط نقل المزي تردد أو جعل المسألة على
 قولين ، واتفق المحققون على تغليظه لأن السيد اذا علق البراء على الاداء
 فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط البراء بالاداء باطل لا يفيد الملك ، قال
 وعندى أن موضع التردد أن يؤدى العبد بشرط البراء فان الاداء باطل في الحال
 لكن لو أبرأ السيد فيرضى العبد بدوام يد السيد صح لان الدوام كالابداء
 وهل يحتاج الى إنشاء رضا آخر أم يقال كان برضا يقتضيه عند البراء ، والآن
 قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ماسبق من
 الرضا كاف عند البراء . قلت وتنزيل الغزالي منقول المزي على هذا خروج عن
 صورة المسألة التي دل كلام الاصحاب عليها . وحاصله أنه اذا عجل بشرط البراء
 جرى ابراء صحيح والمقبوض في يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم
 بفساده من غير رضا جديد أو لا بد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض
 كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل في الوسيط والوجيز وهو شيء انفرد به تفقهاً
 لا نقلاً ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذي ذكره
 فينبغي أن لا ينازع في ذلك اذا جرى ابراء صحيح . ولكن متى يكون ذلك
 وليس في كلامه تعرض له فيقال إن جرى البراء كما صورنا في صدر المسألة فهو
 فاسد ولا يأتي فيه كلام الغزالي وإن تأخر وجرى ابراء مبتدأ فينبغي أن يقال
 إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وإن ظن صحته وأتى به على
 أنه وفاء بالشرط فيصح في الاصح كما لو رهن بقاء على ظن وجوبه فانه يصح
 على الاصح عند النووي وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن البراء صحيح اما
 قطعاً أو على الاصح فيأتي ما قاله الغزالي من أنه إن رضى رضاءً جديداً كفت
 الاستدامة قطعاً وإن لم يتجدد رضاء فهل نسكتفي بالرضا السابق أولاً ؟ احتمالان
 اصحهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزي عليه وينزل النص على الاحتمال
 الآخر ولكن النص وكلام الاصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا
 أن الغزالي أيضاً لم يذكر خلافاً في صحة البراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد
 ابراء صحيح أما كونه الواقع في ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبت ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يجوز ابراء لا يكفي استدامة القبض إلا باذن جديد ، وهو كذلك لفساد القبض ، والرافعي رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاء جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن للمشتري في أن يقبض ما في يده عن جهة الشراء وللمرتهن في قبضه عن الرهن ، وما ذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوم أنه لو لم يأذن في الشراء لا يصح ، وهو وجه في الحاوى والصحيح خلافه وهو المذكور في التتمة . وانرجع الى غرضنا قال الرافعي رحمه الله لو عجل قبل الحل على أن يبرئه عن الباقي فأخذه وأبراه لم يصح القبض ولا الابراء خلافاً لآبي حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تعجل الباقي أو اذا عجلت كذا فقد أبرأتك عن الباقي فمعجل لم يصح القبض ولا الابراء أيضاً ، واذا لم يصح لم يحصل العتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزني الى تردد قول في صحة القبض والابراء ولم يسلم له جمهور الاصحاب اختلاف القول في المسألة وحملوا التجويز على ما اذا لم يجوز شرط وابتدأ به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط الابراء في السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس في كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه الابراء ، وكان ينبغي أن يبين صورة المسألة وأن الابراء صدر جواباً فان هذا الاطلاق اوهم أن الابراء اذا تأخر عن التمتعيل المشروط فيه الابراء أو وقع مستقلاً لا يصح ، والنووي في الروضة وافق الرافعي حرفاً بحرف ، وفي كلام الرافعي شئ آخر وهو أن النص ومنقول المزني إنما هو فيما اذا عجل ليبرئ فظاهر كلام الرافعي أنه في ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتمتعيل أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول في واحد فليثبت حكمهما في الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو في الاولى كما قدمناه وهي التي قدمها في كلامه . وقد تبين بهذا أنه لم يحكم أحد من الاصحاب بعد المزني في المسألة طريقين ولا قولين ولا وجهين وأن كلهم جازءون بأنه مع الشرط يبطل جزماً وفي ذلك إتفاق على رد ماقاله المزني في الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على ماقاله الغزالي ، وليس فيه اثبات خلاف أيضاً في الابراء كما بيناه ، وقد يغتر بقول الرافعي والنووي « هذا هو المذهب » بأن في المسألة طريقين وهذا ليس بلازم بل مراده بالمذهب المنصوص الذي جرى عليه الاصحاب وحالف المزني فيه تخريجاً منه وان كان تخريجاً مردوداً ويحتمل أن يسلم أن في المسألة طريقين

ويقول المراد بالطريق الثاني ما قاله الغزالي من صحة القبض عند الإبراء الصحيح،
 لكن هذا يقتضى أن تكون هذه هي الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك
 والله در البغوى حيث لم يحك كلام المزنى واستراح من هذا الصداق . فنقلت:
 قال البغوى وغيره فيما اذا قال بعنك هذا العبد بألف على أن تبيعنى دارك أو
 تشتري منى دارى لا يصح أما البيع الثانى فان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا
 فلا يصح لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ما قلتموه هنا من أنه اذا
 أبرأ براءة مستقلاً ظاناً صحة الشرط يصح . قلت المختار فى تلك المسألة الصحة
 أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول
 البغوى بأولى من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ما اذا باع مجيباً
 لا مستقلاً كما صورناه فى الكتابة ويرشد الى هذا أنه ذكره فى تفسير نهيه صلى
 الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، وإنما يكون كذلك اذا ورد العقدان فى
 صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلاً عنه فلا يمكن سأنبه على ان فى كلامه
 ما يرد هذا الحمل . واعلم أن مسألة بيعتين فى بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب
 مفسرين للحديث بتفسيرين ، هذا أحدهما أن يقول بعنك دارى هذه بألف على
 أن تبيعنى عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل
 فى العقدين ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكماً وتصويراً وهو ظاهر فى
 التصوير الذى ذكرناه فى المسكاتب . وعبارة البغوى التفسير الثانى أن يقول بعنك
 بألف على أن تبيعنى أو تشتري منى لا يصح لأنه جعل الالف ورفق البيع الثانى
 ثمنا فاذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثانى ان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا
 فلا لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ما قلناه .
 والامام قال فى باب بيعتين فى بيعة قول الشافعى فى تفسيره وقوله البيع باطل قال
 الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس شرائط الفاسدة ،
 أما البيع الثانى ان اتفق جريانه خليا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن
 الشافعى يعنى البيع الاول فممنوع وإنما أراد العقدين جميعاً كما قاله الماوردى ،
 ويحمل على ما صورناه وبذلك يسمى بيعتين فى بيعة . اما اذا وجدنا البيع الثانى
 منقطعاً عن الاول فلا يسمى بيعتين فى بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد
 لا بدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثانى المنقطع عن الاول مع الاول
 داخلين تحت مورد النص لفسد الثانى ولو علمنا فساد الاول ولا قائل به نعم إذا
 أتى به فى ضمن عقد واحد فساداً جميعاً سواء علماً فساد الاول أو جهلاً فافهم

هذا فانه كلام تقيس ، وفرق بين الكلام على مورد النص وبين الكلام على حكم المسألة في الجملة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعي والاصحاب وكلام الامام وبه يتبين لك اشكال كلام البهوي فانه إن حمل على ما اذا صدر البيعان على صورة بيعة واحدة كان ينبغي ان يفصدا قطعاً علماً أو جهلاً وسواء قد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والا قرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلاً من غير أن يكون في ضمن العقد الأول وحينئذ تكون كمسألة الرهن ولهذا أعاد الامام المسألة في الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين في بيعة . وحاصله أن صدور البيع الثاني على الصورة التي ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعي والاصحاب بل أفاد الامام مسألة أخرى ليست في كلامهم نعم القاضي حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وأنى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان الفاء على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فالإداء غير معتد به والمؤدى مسترد ، قال الامام وهذا الذي ذكره غير صحيح والحق مع الامام في ذلك وكيف يصح ما قاله القاضي وجميع العقود والتصرفات إنما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن العاقد ، واذا كنا نصحح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلائ نصحح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية ما في الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يعذر فيه لانه مفطر وليس ذلك كمن أدى الى شخص دراهم يظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو أعتق ظانا وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظانا وجوبه عن أمر لسبب إبلاء ونحوه أو وهب ظانا وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا تصح هذه التصرفات والتوقف في ذلك لا معنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشترى بثلثي عبدا واعتقوه فامثل الوارث ثم بان ديننا فان اشترى في الذمة دفع عنه ولزمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشيء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فان قلت : فقد صحح عبد الغفار القزويني في حاويه عدم الصحة في المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة . قلت لما رأى الرافعي نقل عن البهوي وغيره في البيع عدم الصحة وفي الكتابة اطلاق القول بالابراء أن المذهب بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفي الرهن اطلق وجهين من غير

تصحیح سحب علیها حکم المسألتین ولم یرأ أن قول الرافعی فی البیع القیاس الصحه
ولعل بها قطع الامام وشیخه معارضه لذلك لما یשמع به قول البغوی وغیره من
انهم الا کثرون فهذا هو الحامل لعبد الغفار وهو حسن تصرف منه فیما اقتصر
علیه من جمیع کلام الرافعی ولو نظر فی المعنی المقترضی لذلك وما یقتضیه الفقه
وقاعدة المذهب واطلع علی کلام الاصحاب وعرف صورة المسأله فی الكتاب لما
قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعی بغیر البغوی المتولی فانه فی التتمه كذلك
کافی التهذیب عند تفسیر بیعتین فی بیعة والکلام علیه کما مروعی تقدیر أن یکون
مرادها ما فهم من کلام الرافعی فهما موافقان لما اقتضاه کلام شیخه القاضی حسین
فی الرهن والقاضی قد بین ما أخذ من القیاس علی وفاء الدین وقد تبین الفرق ،
وبه یتبین ضعف ما قاله الثلاثة ؛ وحارل شیخنا ابن الرفعه اثبات ما قاله المزنی من
جهة صحه تعلیق الایراء فی القديم ، وقد تقدم جوابه وحقیقته تعلیق الایراء عن
حقیقه المعارضه والصلح ، والاصحاب اما تکلموا فی ذلك وذكر الرافعی أنه لو
قاله فی بعض المسلم فیہ لیمجل الباقي أو عجل بعضه لبقیله فی الباقي فهي فاسده
وهذا یجب حملہ علی ما صورناه فی المسکات وأن یکون المراد اذا صدرت الاقاله
والتعجیل علی نعمت عقود المعارضه فلو تأخرت الاقاله وابتدأ بها فلا بد من التفصیل
بین عملہ بفساد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فکذلك فی الاصح علی قیاس
ما قلناه فی البیع والرهن والایراء والله اعلم انتهى .

باب الضمان

مسأله رجل أقر یدين لشخص وكتب الشهود فی المسطور وحضر فلان
وفلان وضما فی ذمتهم ما فی ذمة المقر المذکور فهل یطالب کل من الضامین بجمیع
الدین أولا یطالب کل منهما إلا بالنصف ؟ .

الجواب یطالب کل منهما بجمیع الدین لأن الضمان وثیقه کالرهن والرهن
یتعلق بجمیع الدین فکذلك الضمان وليس کالبیع ونحوه حیث یحمل علی
التنصیف لعدم اء-کان کون کل منهما مشترکاً للجمیع أو بائعاً للجمیع ولأن
ما فی ذمتهم لفظ عام فیعم کل جزء فیکون اضمائین لکل جزء منه ومن ضرورة
ذلك مطالبه کل منهما بالجمیع ولأن حقیقته نسبة ضمان ذلك الیهما نسبته لکل
منهما وقد نقل المتولی المسأله فی التتمه فی کتاب الضمان فقال : رجل له علی آخر
دین معلوم وحضر رجلا ین وقالا ضما مالک علی فلان هل یطالب کل منهما
بجمیع الدین أم لا ؟ فیہ وجهان احدهما یطالب کل منهما بنصفه کما لو قالوا اشترينا

عبدك كف ، والثاني وهو الصحيح أن كلامهما يطالب الجميع كالأول كان عبد مشترك
فقالا رهنا العبد بالالف التي لك على فلان فيكون نصيب كل منهما رهناً بجميع الألف ،
ويخالف الشراء لأن الثمن عوض الملك فيقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا
ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفرد صح
وطولب بجميع الدين فصار كمسئلة الرهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزمه
الا النصف كما لو قال ألق متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون لا يلزم
الا بالقسط ، والجواب أن ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنف في ذلك تصنيفاً .
﴿ مسألة ﴾ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلاهما لشخص واحد فأدى الفأ
ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هي الأصالة فلو
كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لا بينة لا يقسط في الأصح بل يصرفه
إلى من شاء منهما وبعد موته ينبغي أن يقوم وارثه مقامه لأن هذا حق مالي
فيورث وليس كتمعين الطلاق في إحدى الزوجتين .

﴿ مسألة ﴾ رجل أنكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من
ضمانه باذنه وحكم بها ثم عاد المذكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ما قامت به
البينة من ضمانه باذنه هل له ذلك أم لا لأنه مكذب لها بانكاره الضمان .

﴿ أجاب ﴾ أن كان مقيماً إلى الآن على أنه ما كفّل فلارجوع له لتكذيبه البينة
وإن لم يصدر منه إلا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول
المدة واحتمال النسيان عذر له فقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى
مما قاله الرافعي فيما إذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً
محتملاً وإن كنا لم نوافق هناك لأن ذلك اثبات وهذا نفى والعذر في النفي لا احتمال
النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأولى لما ذكرناه فالترام الرافعي
هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعي في الضمان قال قبل آخر باب الضمان
بورقتين فيما إذا ادعى عليه وعلى فلان الغائب بالف درهم وكل منهما ضمن عن
الآخر وأقام بينة واحد قال المزني في المختصر يرجع ، وتكلم الأصحاب عليه أن
البينة إنما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الأصحاب وتصحيح
المسعودي والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لأن البينة أبطلت
حكم انكاره فرأينا ما قاله ابن خيران هنا أولى للعذر المذكور ولم نوافق المسعودي
والامام وسكت الرافعي عليه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ في رجل له دين على آخر بمسار وفي المسطور بعد اقرار المديون

ماصورته وحضر فلان وفلان وضمنا في ذمتهم ما في ذمة المقر المذكور من الدين
ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بجملة المبلغ
وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاهما له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك
ما يلزمك الا نصف المبلغ فترافع هو والقابض الى نائب حكم حككم بأنه لا يلزمه
الا النصف وألزم القابض باعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم
صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جملة الدين أو نصفه وما الحكم في
ذلك مبينا بنقله ودليله ؟

الجواب ❦ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذي دفعه
الضامن صحيح والذي كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل
والضامن الآخر ويجب عليه وعلى القاضى اعادة ما استعاده الى صاحبه ، وليس
لصاحب الدين أن يطالب بعد ذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتهم برئت
بقبض الجميع واعادته هذا الحكم خطأ لا يعيد الدين في ذمتهم ولا مطالبة بعد
ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له
الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامنين في هذه الصورة جميع الدين
وهذه مسألة مسطورة في كتاب التتمة لابي سعد المتولى رحمه الله في كتاب
الضمان في الفصل الرابع في حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين
معلوم فحضر رجلان وقالوا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما
بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو
قال لاندان اشترينا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف ، والثاني وهو
الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا
رهننا العبد الالف الذي كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما
رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فيقدر ما حصل له من
الملك يجب الثمن وأما ههنا فما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لوضمن
كل واحد منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسألة الرهن .
انتهت المسألة التي ذكرها المتولى رحمه الله وهي نص في مسألتنا لأن أقل أحوال
اللفظ المذكور في المسطور أن يقولوا ضمنا وقد صرح المتولى بنقل وجهين فيها
وان الصحيح منها لزوم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ
لانه يحتمل أن يكون كل منهما قال ضمنت ما عليه من الدين حينئذ يكون
صريحاً في الجميع بلا نزاع ولا جائز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يسكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فإنها ليست بمعناها ولو كانت محتملة لها فالرواية لا تمنع شروطها المطابقة في الجلي والخفاء وأما الشهادة فلا يجوز ويحتاط فيها أن نثر ما يحتاط في الرواية وعدالة الشهود وضبطهم ينعمان من هذا القسم والقسمان الأولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثاني فظاهر وأما الأول فسكنا قلنا عن المتولى . فان قلت: قد أفتى جماعة فيما إذا قالا ضمنا والصوره كهذه الواقعة أنه لا يلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضي المذكور فيما حكم به وصوبه وهم أكبر منه والله يغفر لنا ولهم وليس أحد منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نبذل الجهد في طلب الحق لنصل إليه ونصان أحكام الله عن التغيير وتجرى على مقتضى العدل الذي أمر به فان وفقنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله العفو وعما عساه يسكون منامن التقصير . فان قلت: قد أخرجوا من كتاب البحر للروائي نقلًا يعارض ما ذكرته وهو أنه قال في ثلاثة ضمنوا ألفاً أنه لا يلزم كل واحد منهم إلا ثلث الألف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن لجميعها . قلت: سبحان الله كيف يكون من هو منسوب إلى فتوى وكلام في علم يتمسك في معارضة مقلته في هذا الكلام ونحن في واد وهو في واد على أنها لو كانت المسألة كان لنا عما قاله الروايي جوابان آخران سند ذكرهما إن شاء الله تعالى في آخر الكلام . وصاحب البحر غير منفرد في ذلك بل تقدمه الماوردي فقال عن أبي حنيفة فيما إذا رهن داراً بألف وأقبضهما كل واحد منهما رهن بمحضتها من الألف ولا يكون رهنًا بجميع الألف استدلالاً بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين في مقابلة عوض كالبيع والثاني أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنا ألفاً عن كل كانت بينهما ولا يكون الألف على كل واحد منهما ، ثم قال في الجواب وأما ما ذكره من الضامنين فغير صحيح لأن الضامنين كالعاقدين فلذلك يبيعض وكذلك الرهن إذا كان في عقدين كان متبعضاً كالضامنين وأما العقد الواحد فهو كالضامن الواحد انتهى . وهذا الذي ذكره الحنفية لعله أحد الوجهين اللذين حكاهما صاحب التتمة والماوردي لم يصرح بالنقل عن المذهب فلمعله اقتصر على الجواب على تقدير تسليم الحكم ، وقد نقل ابن الرفعة هذا الذي قاله الماوردي وعبر عنه بقوله أجاب الأصحاب ، ثم بعد ورقة تسكلم فيما لو استعمار عبيدين من رجلين ورهنهما بالطريقة الخلاف في اتصاك أحدهما بجوز ابن يبنى على أنه عارية أو ضمان إن قلنا عارية لم ينفعك وإن قلنا ضمان اتفك وقد يقال لا يخرج

على ذلك بل على قول الضمان بمجمله ضامناً لكل الدين في رقبة عبده فان يحيل ضمانه لبعضه فائماً يكون اذا قال اعرناك العبد لثمنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قال لمن له الدين ضمنا لك دينك على فلان فانه يكون بينهما نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذي قاله ابن الرزمة هنا من أنه يكون بينهما نصفين هو الذي تقدم عن الماوردي في جواب الحنفية وانما أخذه منه ، وتعبيره عنه هنا بقوله «ضمنا لك دينك على فلان» عبارة رديئة لانه انما تقدم بلفظ الألف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح في العبارة . فتلخص من هذا انه ليس معنا نقل في مسألة الألف الا من الماوردي في جواب الحنفية وهو يحتمل ان يكون على وجه ومن كلام البندنجي وأظن ان صاحب البحر أخذه منه فانه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا ، وعبارة ابن الرزمة لا يتمسك بها لانه احال على موضعها وعرفناه بخلافها . فان قلت : بين لي وجه ما أشرت اليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغي ان يعلم أولا ان هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية وما أخذ فقهية ما لم يحط الطالب بجميع ذلك لا تتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حققها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما (القاعدة الأولى) في ضمنا هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يعبر عنه بما يقتضى مجموعه وقد يعبر عنه بما يقتضى كل فرد منه ، وقبل هذا نقول قولنا لقي الزيدان العمرين قد يراد به ان أحد الزيدين لقي أحد العمرين والآخر لقي الآخر وقد يراد به ان كلا منهما لقي كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره مجيء كان الفعل صالحاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الرغيفين فانه يتعين ارادة ان كلا منهما أكل رغيفاً وان ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ما دعينا من الحقيقة والظهور ويؤيده قوله تعالى (فاقتلوهم) ونحوه فان الذي يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الاكتفاء بذلك لينحصر الوجوب في الباقيين في غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما يرحوا يستدلون بمثل هذه الالتفات على هذه الاحكام ويأخذونها منها ومما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء انهم قالوا لو قال لزوجتيه ان دخلتما هاتين الدارين فأتما طالقتان فدخلت احدهما احدى الدارين والآخرى الأخرى لم تطلق واحدة منهما حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما ان تكون موضوعاً لدخول كل منهما



كلا من الدارين او لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وأخرى
لاخرى او مشتركة بين المعنيين ان كان الأول فهو المدعى وان كان الثانى وجب
ان يطلق كلا منهما اذا حصل المسمى بأى كان من المعنيين كسائر التعليقات فانه
يكفى فيها ما يصدق عليه الاسم ، وان كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما ان
الاصل عدم الاشتراك والثانى انه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين
كما لو قالوا فيما لو قال ان رأيت عيناً فانت طالق انها تطلق بأى عين رآها لان
المشترك عند الشافعى كالعام فتملق الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال ان
حضتاً فانما طالقان فحاضت احدهما لم تطلق ولو قول الجمع بالجمع طلقت، ولو قال
ان شئماً فانما طالقان فشابت احدهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منهما
وهل طلاق كل واحدة معلق بالمشيئين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها
دون ضررتها ؟ قال المتولى الأول وقال البندنجى الثانى . وكذلك لو أقر رجلان
بقتل رجلين كان مقتضى ذلك انها اشتراكاً فى قتل كل منهما لان أحدهما قتل
أحدهما والآخر قتل الآخر وما أشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا ان قولنا « لى الزيدان العمرين » لا تصدق حقيقة حتى يكون كل (١)
من الزيدين لى كلا من العمرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التى يحصل
الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بوارد عدد من الضمان على مضمون
واحد فاذا قال ضمن الزيدان العمرين فحقيقته ان كلا منهما ضمن كلا منهما
فلذلك اذا قال ضمنا الألفين كانت حقيقته ان كلا منهما ضمن كلا من الألفين .
هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويودى بقولهم ان الضمان عامة والعام مدلوله
كل فرد وان البينة قائمة مقام العطف ، ولو قلت قام زيد وزيد كان حكماً على كل
فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن أن ينازع فيه فان المنى اسم وضع لعدد
مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين
ولكن فى الالزام يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله فى النفى ما قام
زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه ان يكون قام أحدهما هذا ما لا ريب فيه
والضمان بحسب ما يراد بها فاذا عادت على عام كانت عامة والافلا ، وهذا النزاع
لا يضرنا فانه نقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أكان الضمير فى « ضمنا »
مراداً به المجموع أم كل فرد كما مستمره إن شاء الله وإنما تحرير هذا البحث يظهر
له ثمرة فى المسألة المنقولة من البحر . (القاعدة الثانية) ان ما ونحوها من أدوات العموم



مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر في اصول الفقه فلا نطول به فضآن مافى ذمة زيد معناه ضمان كل جزء مما في ذمته الالف ونحوها من أسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعة لشيء من اجزائها ولا دالة بالمطابقة عليه وهذا أيضاً مقرر في اصول الفقه وغيره وهو الظاهر . (القاعدة الثالثة) وهى مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قديتحدان وقديتعددان وقديتعدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مثلاً والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يعبر عنه بما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يعبر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان مافى ذمة زيد فاذا قالاً ضمناً مافى ذمة زيد من هذا المال وهو ألف مثلاً فهو عام في كل جزء منهما يصدق على كل منهما انه في ذمته وقد عبر عنه بلفظة «ما» التى هى مبهمه إنما يتميز بوصف كونه في ذمته وهذا المعنى خاص في كل جزء مما في ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته في أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر في القاعدة الاصولية وحينئذ نقول اذا قالاً ضمناً مافى ذمة لك من الالف فاما أن نقول الضمير في ضمناً مراد به كل فرد منهما أو مجموعهما إن كان الاول فيشكل منهما ضامن لكل جزء من الالف وكانت لازمة لكل منهما بلا اشكال وإن كان الثانى فمعين أن مجموعهما ضمن كل جزء من الالف لما تقرر في القاعدة الثانية في كل جزء من الالف نصفها وربعها ونحوها الى أدنى جزء وأكثره لازم لمجموعهما لازم مطالبه كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشيء أصلاً حتى يكونا مجتمعين فيطالبان جميعاً وهذا لا قائل به واما أن يطالب بالنصف أو بما تحته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء بقى الباقي مضموناً لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامناً لجميع الالف كما ادعيناه وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لا وجه له وما أخوفنى أن يكون الخلاف في صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لا خلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت إليها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزمتم بما قلناه في هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المأخذ الفقهية التى نذكرها بعد هذا ما نثرنا اليه من قبل في القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير في ضمناً على كل فرد أو على المجموع فمقصودنا في هذه المسألة حاصل وأما اذا قالاً ضمناً الالف فهنا يتخرج على مدلول ضمناً وهو محتمل لمجموعهما ولكل فرد منهما

فان كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما
للمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسم عليهما وهذا مأخذ ما قاله صاحب البحر
وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق
بأن تكون هي محل الخلاف وإن يكون ما قاله صاحب البحر هو أحد الوجهين
فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البندنجي
والموردى أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شيء من الخلاف وصاحب التتمة قد
اتقن المسألة ونقل عن الأصحاب فيها وجهين وصح فكيف يمارض بمثل ذلك
وكثيراً ما يذكر الروايات رحمه الله فروعاً عنه وعن أبيه وجده من تفقههم لا نقل
فيها وهذا وجده في كلام الماوردى والبندنجي فهو أولى منها. وبالجملة كلام
التتمة صدره فيما اذا قلنا ضمنا مالك من الدين . وهي مسألة لم يتعرض لها
الروايات والوجه فيها لزوم كل الدين لكل منهما اما على الصحيح على ما في التتمة
واما قطعاً لما سبق ولما ذكره لم نجد في ذلك نقلاً لغير صاحب التتمة لامن البحر
ولامن غيره وآخر كلام التتمة في مسألة الرهن المقيس عليهما فرض في الالف
فان كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقصوده أنه اذا ثبت ذلك في الرهن
وهي مفروضة في الالف فلا بد أن يثبت في الضمان الذي في لفظة اما بطريق الاولى
ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف في مسألة
الالف لانه اذا جرى الخلاف في لفظة «ما» ففي لفظة «الالف» أولى ويحتمل أن
يكون الخلاف إنما هو في الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها في صدر كلامه
بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فان كان كذلك فالحق القطع فيها بلزوم
الجميع وأين من يحزر هذه المسائل أو يفهمها فان قلت: العوام لا يفرقون بين هاتين
العبارتين والكلام إنما هو فيما يدل عليه لفظ العوام فان الواقعة فيهم ولهذا اذا جاء
الضمان الى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمنا ما في ذمته وتارة يقولون ضمنا
الالف التي في ذمته ويكتب الشهود الحالتين أنهم ضمنا ما في ذمته فدل على انه
لا فرق بينهما عنده فليس لما أن نفرق بينهما في الحكم وإن نلزم العامي بما يفهمه
من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه اما جهل بمدلولات الالفاظ واما جهل بالفقه
وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ اذا كان له مدلول فلا يعدل عنه إلا بأمرين
أحدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية في غيره كالدابة في الحمار
لحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولاً عن
المدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله في اللغة وهذا اللفظ الذي نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله اللغوي. والثاني أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر ويكون اللفظ محتملا لما نواه فيقبل قوله في بعض المواضع ولا يقبل في بعضها وليس بمحتمل في ذلك ؛ وأما فهم العامى من اللفظ شيئا آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت اليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الخالف بالحرام ايش يفهم منه فحمل على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر في شيء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولسنا ننظر في ذلك ونجرب الامر على ما يدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وما ذاك إلا أن من تسكلم بشيء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قل لامراته أنت على كظهر أمي ألزمت الشارع بحكمه وإن لم يرد ، وفي الشريعة من ذلك ما لا يحصى وكل من يستفتينا فاعلمنا نفتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وما ذاك إلا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى واناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أقوالهم وأفعالهم واكتفى في الاقوال بصدورها من أهل ذلك اللسان هذا ما لا شك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصبح غالب ما يصدر من الناس من العقود وغيرها لا شتمال ألفاظهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلا عن العوام وكأن الذى أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله فهم العوام إنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة . فان قلت : كيف يحمل الخلاف في لفظة الالف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لسكل منهما وفي لفظة الالف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه أما النقل فلان الروايات جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلان البحث على أن الضمير في ضمنا مجموعهما والالف مجموع ومقابلة المجموع بالمجموع لا يدل على الافراد واذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى في الاقرار انه يبنى على اليقين . قلت : أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة في مسألة الرهن وقد فرضها في الالف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان في لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلفظة «الالف» لان مقتضى كلامه ذلك اقتضاه لاربية فيه، وجزم الروايات قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه الماوردى والماوردى قاله جواب استدلال يعنى على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلا أو على غير ما قاله ولم ينظر في مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها ، وأما الفقه فلانا نقول صحيح ان

مقابلة المجموع بالمجموع لا يتعرض الى الافراد لفظا ولكننا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التي أشرنا اليها ، وقول السائل انه اذا احتمل وجب الأخذ بالحق كما قاله الشافعي في الاقرار غفلة فان مانحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لا تبني على اليقين كالاقرار وإنما تبني على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعا ، وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتعين أحد احتملاته فيجب الحمل عليه . فان قلت : من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مأخذ الفقه التي تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كالرهن فالضمانان لدين واحد من غير تقسيط كالعبدین المرهونين بدين واحد لا ينفك شيء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : العينان المرهونتان اذا كانتا لواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضمان هنا متعدد ، وإن كانتا لاثنيين فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ما قلتموه . قلت يصح ما قلناه فيما اذا كانتا لاثنيين وقد رهنها عند شخص على دين له على غيرها كما قاله صاحب التتمة في العبد ولكل منهما نصفه يسكون كل من النصفين مرهون بجميع الدين . فان قلت : هذا لا وجه له فان الرهن متعدد وقاعدة الرهن انه يتعدد بتعدد الرهن كما تتعدد صفقة البيع بتعدد البائع واذا تمدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يسكون كذلك اذا رهننا بدين عليهما فتعدد الدين هو الذي أوجب ذلك مع تعددها وهما تجب البيعة له وهو أنهما اذا رهننا عيناً بدين عليهما كان في حكم رهنين خلافاً لابي حنيفة فانه جعله رهناً واحداً حتى أبازه وإن منع رهن المشاع وقال لا ينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يسكون كذلك عندنا وإن قلنا هما رهنان لأنهما اذا رهننا جميعا بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جعلاه رهنًا واحداً وإن حكمنا نحن بتعددته فينبغي أن يجري على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وغاية هذا أن يسكون هكذا فنقول وبالله التوفيق : السر في قول الشافعية انهما لما تعددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه مخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين في عين وظاهر الحال ان الانسان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقرينة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان في العدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفي الحكم فاحسب وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بادائه من غير توقف على

الآخر ، وأما إذا رهننا على دين غيرها فأنتم الا التعدد فقط ونحن لا يضرنا أن نقول
هما رهنان بمعنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن
والتعدد لا ينافيه والتقسيم لا موجب له وقد يضمن الفقيه بهذا الفن على غير أهله
ونقول إنما يتعدد اذا تعدد الدين لهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما
قد جعلنا مالهما في عقد واحد رهننا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه رهون
بكل جزء من الدين . فان قلت : لانسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد
واحد في الصورة ولهذا اذا باع اثنان عبيدين بمن واحد لم يعلم كل منهما ماله
تردنا فيه والصحيح البطلان ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل
قطعا . فان قلت : من المعلوم انهما اذا باعنا لم يبيع كل منهما الا ما يملكه واذا رهننا
لم يرهن كل منهما الا ما يملكه فلا فرق بين أن يقولوا رهننا وبعنا أو يقول كل
واحد رهننا نصيبى وبعت نصيبى ، وجريان الخلاف في البيع لوجه له ويحتج
بالاقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل اذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة
واحدة فقد جعلنا أنفسهما بمنزلة العاقد الواحد وقابلا بمن واحد ووضع العقد
يقضى التقسيط فمن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة
لكل منهما ، وفي الرهن لا غرر ولا جهالة وقد نزلنا أنفسهما بمنزلة الشخص الواحد
ورهننا مالهما كالمال الواحد فتجوزى عليه أحكام الرهن ولا ينفك شيء منه إلا
بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامنين بقولهما ضمنا جعلنا
ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما الا بقضاء جميع
الدين ولا يحتاج أن نقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فان رهن الرجلين
مالهما على دين غيرهما ضمان منهما لذلك الدين في غير ذلك المال قولاً واحداً ولا
يجزى فيهما قول العارية فهي مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولى بها وقاس
عليها . فان قلت : فقد قال غيره إنه لو تعدد مالك الرهن في صورة الاستمارة
والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما يدفع ما عليه فأظهر القولين في عيون
المسائل والحاوى وغيرهما الاتسكك وهذا يخالف ما قاله صاحب التتمة . قلت :
لا مخالفة في ذلك لأن مسألة التتمة اذا رهننا بأنفسهما بصيغة واحدة ، وهذه
المسألة اذا استعار منهما فرهن . على أن الشيخ أباحد نقل أن عبارة الشافعى
في الام في هذه المسألة نص على عدم الاتسكك وقد رأيت أن هذا النص في
الام في الرهن الصغير في رهن المشاع ولفظه وان كان عبيدين رجلين فاذن أحدهما
للاخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الراهن أن فك نفسه منه فهو مفكوك ويحجر على فك نصيب شريكه في العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وإن فك نصيب صاحبه منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه في نصف العبد الباقي . انتهى . وله فيه نص آخر أيضا الفقه وإذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بخمسين فقال هذه فكك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما أنه لا يفك إلا معا ^(١) ألا ترى أنه لو رهن عبداً لنفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال فك تسعة أعشاره وأترك العشر مرهونا لم يكن منه شيء مفكوكا وذلك أنه رهن واحد يدين واحد فلا يفك إلا معا ؛ والقول الآخر أن الملك لما كان لكل واحد منهما نصفه جاز أن يفك أحدهما دون نصف الآخر كما لو استعار من رجل عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن يفك أحدهما دون الآخر والرجلان وإن كان ملكهما في واحد متحداً وأحكامهما في البيع والرهن حكم مالكي العبدین المفترقين . انتهى . وقد أطلق الأصحاب هذين القولين ، وروى المحاملي وغيره قولاً ثالثاً أن المرتهن إن كان عالماً بأنه لما ملكين فللراهن فك نصيب أحدهما بأداء نصف الدين وإن كان جاهلاً فلا قال الإمام ولا نعرف لهذا وجهاً . هذا ما قاله الأصحاب ، والذي يظهر لي التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أخذ علم أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولاً فإن علم وأذن على ذلك لم يفك شيء منه إلا بأداء الجميع وإن لم يعلم أو علم ولم يأذن إلا في رهن نصيبه وعين المبلغ الذي يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة في أداء بعض الدين لأجل الفك لأنه لم يفك شيء منه إلا بالجميع ، وإن رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ ^(٢) فهنا يحسن إجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الاتفك كما قاله الأصحاب ، وبما يرشد أن محل الخلاف في هذه الصورة كلام صاحب المذهب فانه قال وإن استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج حصة أحدهما من الرهن ففيه قولان : أحدهما لا يخرج لأنه رهنه بجميع الدين في صفقة فلا يفك بعضه دون بعض . والثاني يخرج نصفه لأنه لم يأذن كل منهما إلا في رهن نصيبه بخمسين فلا يصير رهنا بأكثر منه . هذا كلام المذهب وهو نص فيما قلناه فحصلت الصور ثلاثاً (أحداها) إذا قل أذنت لك أن ترهن نصيب مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا يفك إلا بأداء الجميع كما يشير إليه النص الأول الذي نقلناه من الرهن الصغير لأنه رضى

(١) في المصرية « تبعا » . (٢) في الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ »

بأن يكون الجميع رهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء
فلزم رضاه بأن يكون نصفه مرهوناً بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال
فقط . (الثانية) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبى بخمسين فيصح ولا ينفك
إلا بأداء الجميع قطعاً الى ان ينظر الى تعدد المال فيجرى فيه وجه . (الثالثة)
اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب الذى لى من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه
بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق
الاصحاب القولين وعندى ينبغى أن يكونا فى نصيب المعين وتصحيح الانفكاك
فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والقرض أنه هو الرهن فينبغى أن لا ينفك إلا بأداء
الجميع وكانه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ،
وإنما يصح اطلاق القولين فى الانفكاك اذا كان النصفان لمعينين غير الرهن ،
لكن هذا البحث يرد النص الاول الذى قدمناه عن الرهن الصغير فانه سوى
بين النصفين فى جريان القولين والرهن أحد الشريكين فهذا ما يحتاج الى تأمل
وقد تأملته بعد ذلك ، القول الثانى فى النص الاول مأخذه تعدد المالك فقط
وهو هنا يجرى بلا شك وإنما قلته تقرّيعاً على القول الآخر فى تلك المسألة وهو
الصحيح عندى فلذلك ينبغى أن يكون فى نصيب المعين ينفك على الصحيح ،
وهذه الصورة الثالثة التى فرضناها فى اذنه فى نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة
ينبغى أن يحمل كلام الماوردى وغيره من المصححين للانفكاك عليها ، والصوره
الاولى ينبغى حمل كلام الشيخ أبى حامد عليها ، والنص الذى نقله ونقلناه عن
الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها فى ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر
أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد ، ومسألة العبدان اذا استعارهما
من مالسكهما ان استعار من كل واحد عبده على الانفراد فيتجه الانفكاك كما
ذكره الشافعى وقاس عليه فى تعليل القول الثانى فيما حكيناه من النص ولعله
لا يجرى فيه خلاف وإن قالوا له أعرضا كهما لترهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك
شئ منهما إلا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوى
فى ذلك فلا علينا فى مخالفته ، وقد وافقنا الشافعى حيث اقتضى نصه الاول
ترجيح عدم الانفكاك فى العبد الواحد والعبدان فى هذه الصورة مثله ، وابن
الرفعة ذكر الطريقتين فى مسألة العبدان وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قال
أعرضا كانه ان خصت بهذه الحالة اتجه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان
وكان الراجح منهما الانفكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعي انتهى . وما قاله من ترجيح الانفكاك على ذلك ليس بحجيد وحمله على ذلك ظنه مأثله في مسألة الضمان وكل هذا إنما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهي تبطل هذا كله وهي مسألة عظيمة قاعدة من القواعد الى الآن لم أرها في غير التتمة ولا رأيت ما يخالفها بل توهمات في الازهار من غير نقل . فان قلت : إذنه في رهن العبد محمول على اذنه في رهن نصيبه منه لأن اذنه في نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل اذنه في رهن نصيبه محمول على رهنه وحده واذنه في رهن جميعه معناه الاذن في رهن نصيبه مع الباقي ولا يلزم من الاذن في الاول الاذن في الثاني لاختلاف احكامهما . فان قلت : فحينئذ ينبغي لكم أن تقطعوا في الصورة الاولى بعدم الانفكاك كما أوما تهم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعي فيها على قولين لزم فساد ما أوما تهم اليه من القطع في مسألة الضمان ، وان كانت هي مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفكاك لزم فساد القول الذي حاولتموه بالكلمية وثبت أن الصحيح أنه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلت ليس شيء من ذلك لازما لنا ولا واردا علينا بالجملة أما نص الشافعي على قولين فجاز أن يكون الثاني منهما مأخوذاً من الصفقة متعددة مختلفة الحكم أما تمددها فنظراً الى المالكين وان اتحد العاقد كما يقول به بعض الاصحاب ، واما اختلاف حكمها فلان حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انفكاك نصيب احدهما على الآخر ، ومسألتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وانما فيها تعدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول العارية والثاني مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ما أردتم وأقوى في الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التي نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعي والاصحاب اولى فاذا اجتمع على مأخذ سلكناه ورتبنا عليه مقتضاه ؛ وليكن ذاك يا أخى انك اذا رأيت مسألة في كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لا تجزم بها حتى تحيط علماً بنظائرها وما يشابهها أو يشترك معها في شيء ما وكلامهم في ذلك وهل يتفق أو يختلف فان اتفق الكل في مأخذ فاسلكه ثم اعرضه على الأدلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والا فارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن اين جاء الخلط هل من بعض المسائل أو من المآخذ المشتركة بينهما . وهذا در من الكلام ينبغي أن يتنبه الفقيه لامثاله في نظره في الفقه . واما كونها في مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفكاك

فلا مضجع في ذلك وإنما يحسب الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند
تمييزها وتفصيل صورها وتحريرها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من
أن نقوله لغالب أبناء الزمان المشمرين عن ساق الجُد في الاشتغال فضلاء عن غيرهم
وإنما يعطى العلم حقه من الكلام ولعل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتفع
به ويتنبه به على أمثاله من فتح مرجع العلوم واستدرار انتاج الفهوم ونعلم أن
أكثر من نراه يتسكلم في العلم أجني عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته
وهم في ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى وليلى لا تفر لهم بذلك

فان قلت قد قال الاصحاب في مسألة السفينة اذا قال القى متاعك في البحر
وانا وركبان السفينة ضامنون كل منا على السكال أو على انى ضامن فعليه ضمان
الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصة لزمه ما يخصه وكذا لو قال أنا وهم
ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الاصح
وقيل القسط . فقول الاصحاب هنا اذا قال أنا وهم ضامنون لزمه بحصته خاصة
يقتضى انهما اذا قالوا ضمنا مالك على فلان لا يلزم كلا منهما الا النصف . قلت
هذا من الطراز الاول والتمسك من العلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفي
في الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء ان هذا ليس على حقيقة الضمان وإنما
هو التماس اتلاف بعوض له فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ،
وردوا بذلك على ابي ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يجب واذا
لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فان
قلت : هب انه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبتة اليهما والى كل
منهما كما قدمته انت في اللقاء والرؤية ونحوها بخلاف الاكل ونحوه ، والمتاع
الذى يريد القاءه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على
جزئياته كما قررت أنت في لفظة «ما» فلا فرق بين أن يقولوا التزامنا أو ضمنا مالك
أو متاعك الذى في السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الاصحاب في هذا
انه لا يلزمه الا القسط يلزمك أن تقول به في مسائلنا والا فبين لي فرقاً معنوياً
بين الالتزامين ودع افتراقهما في حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة الى ذمة فان
ذلك مما لا يتعلق ببحثنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل في
ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجمل في الجملة وبدل الخلع ونحو المبيع
وعوض القرض وسائر ما يثبت في الذمة من عقود المعاوضات فما كان منها معاوضة

محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتقسط اذا تعدد المشتري والمسلم والمستأجر ونحوه . وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى اللفظ فقط بل بقرينة العوض فانه في مقابلة الملك فيقسط بحسبه كل من ملك شيئاً لزمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجمالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة في ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له ما يبذل العوض في مقابلته فان العمل الحاصل له في رد عبده بالجمالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة ، والبضع الحاصل للمختلعة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتقسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالغ نسوة بعوض واحد قسد في الاصح ويجب لسكل واحدة مهر مثلها وقيل يوزع المسمى على مهور أمثاله ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع و يوزع المسمى ولو قالتا طلقنا بألف فطلق أحدهما وقع عليهما كما لو قال رد عبدنا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذي طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثلهما وقيل نصف المسمى توزيعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قال الرافعي في الواجب على كل منهما اذا طلقهما جميعاً ؛ ومن هذا القسم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبي فانه يفقدى به المرأة وشراء من أقر بحزئية عبد في يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضاً جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز بالعين والدين فاذا افتدى اثنان بعبد لهما حر ممن هو في يده ويسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليهما العبد من كل واحد نصفه في مقابلة ما خرج عن ملكه من البضع فهي مقابلة صحيحة وتقسيط صحيح لا يمكن غيره ، واذا افتديا بدين فذمتها كان مقسطاً عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ايدى الكفار كما نطق به القرآن وجاءت به السنة وضمان السفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاع الاجنبي ومن وجه بافتداء الاسير ومن وجه بافتداء من يعلم حرمة والذي هو في يده يحول ، وانما غيرنا بين هذه الالوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والمختلع يبتغى ازالته ازالة صحيحة فهي معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المال المبدل ، وافتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لأنه لا ملك له ولا يد على المسلم ، وأما من جهة الفادى فالذى يظهر أنه لا يزول ملكه عما بذله من الفداء والكافر لا يملكه وإنما يعطيه له للضرورة لافتداء المسلم وافتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفي الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

منه حرفاً بحرف ، وإن جهل كان معذوراً في الظاهر لا اثم عليه بالنسبة الى المشتري على ما علمه ، وضمان السفينة اذا اشرفت على الفرق ولا ينقذهم الا لقاء المتاع يجب القاؤه ولكن بعوض اذا كانت منفعة تعود الى غير صاحب المتاع ، وقد قال الامام ان الملقى لا يخرج عن ملك مالكة حتى لو لفظه البحر على الساحل وظفرنا به فهو لمالكة ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك ان يمسك ما اخذه ويرد بدله ؟ فيه خلاف كالخلاف في العين المقرضة اذا كانت باقية هل للمقرض امساكها ورد بدلها اذا عرفت فالتاع إنما يجب على صاحبه ازالة يده عنه بالالقاء لا خروج ملكه عنه والمال المبذول له في مقابلة اليد ويجوز أن يبذل له في مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه ازالة يد محقة ويفارقه في بقاء ملكه عليه كما افاده الامام وفي وجوب الالتقاء فان الزوج لا يجب عليه الا ازالة الشقاق فقط دون ابانة المرأة ويشبه مما اخذه العين المقرضة يقتضي أن يجري الخلاف في انه هل يملكه بالقبض أو بالتصرف وهذا فيما اذا كان المبذول عينا ظاهراً وأما اذا كان ديناً فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المهذب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفاً وقبل وتفرقا ثم دفع اليه ألفاً جاز إن لم يطل الفصل وإن طال لم يحز حتى يعيد لفظ القرض ، وهذا يقتضي جواز ايراد القرض على ما في الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى في ذمته من هذا التبيل وإن كان لازماً فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه للعين المقرضة ويجعل صاحب المتاع كانه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، واذا أخذ بدله من الضامن فحكمه حكم بدله ولذلك يسترده اذا قلنا يسترد العين المقرضة فلا يبعد جريان الخلاف في وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بان واتضح أن هذا الضمان أعنى ضمان السفينة كمائر العقود : الخلع والجمالة وغيرهما عند الاطلاق فيقتضي التقسيط فلا جرم قالوا اذا قال «أنا وهم ضامنون» حمل على التقسيط ولا يلزمه إلا تقسيطه ، وأما الضمان الحقيقي الذي نحن نتكلم فيه فليس في مقابلته شيء ولا معاوضة ولا افتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التقسيط في موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ما قلته في ضمان السفينة لكان اذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على السكال أنه لا يصح كما لا يصح أن يشتري اثنان عيناً على أن كلا منهما يلزمه جميع ثمنها فان ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويفسد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه السكال في هذه الصورة ففارق

مسألة العقود . قلت : هذا وقت التثبت في النقل . هنا مسألتان : (أحدهما) إذا قال رجلان لصاحب المتاع ألقى متاعك في البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تفتلوهما وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط بينهما لو شرطاً أن يكون على كل منهما كمال الضمان لم يصح الشرط كسائر العقود بخلاف الضمان الحقيقي فإنه على حسب ما شرطناه لأنه التزام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهي التي نقلتموها إذا قال أنا وهم ضامنون كل منا على السكال فهنا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا يصح قوله بالنسبة إلى غيره فإن انقراده بالضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه عن غيره لا يصح . فإن قلت : قد قال الرافعي إن قوله هم ضامنون أما للجميع أو للحصة إن قصد به الإخبار عن ضمان سبق منه واعترفوا به توجهت الطلبة عليهم وهذا يدل على أنهم إذا شرطوا السكال صح . قلت : الذي أقوله ولا أتردد فيه ويجب حمل كلام الرافعي على بعضه أنهما إذا قالوا ألقى وعلينا ضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن صاحبه إذا صححنا ضمان ما لم يجب ، ومثله في الثمن إذا شرط لزومه لهما يجب على كل منهما نصفه استقلالاً ونصفه ضمناً ، وإن قال أحدهما ألقى متاعك وعلى ضمانه وقاله آخر على الفور قبل الالتقاء فإن قصد الملقى جوابهما كان عليهما نصيبين وإن قصد جواب الأول لزمه ولم يلزم الثاني ، وإن قصد جواب الثاني لزمه ولم يلزم الأول ، ويأتى في الصورتين الأوليتين ضمان ما لم يجب أيضاً . هذا ما تبسر ذكره في هذه المسألة . فإن قلت : هل أنت جازم بنفي الخلاف في هذه المسألة أو مجوزه أعنى مسألة إذا قالوا ضمنا مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزه على ضعف لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فإن قلت هل يجوز الخلاف فيما إذا قالوا رهنا عبدنا بالدين الذي لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما تقطع به صاحب التهمة ؟ قلت بل أقطع به كما تقطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف أن الرهن موضوعه في الشرع على ذلك فعمد إطلاقها ينزل على الموضوع الشرعي وأنهما جملا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفي الضمان الذمة ممتدة وليس هناك ما يقتضى الاتحاد فنظرنا إلى تعدد الضامن . فإن قلت لو قال وضمنا المبلغ المذكور هل يكون كضمان الألف لأن الألف واللام هنا للعهد لا للعموم والمعهود عدد وإذا كان كذلك يجرى فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا منهما ضمان للجميع . فإن قلت إذا حكمناكم بالتقييد تعذر نقضه لأن قضاء القاضى إنما ينقض إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى . قلت الحاكم إما أن

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فإن كان مجتهداً وحكم بما أداه إليه اجتهاده لا ينقض إلا إذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد السكّية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك وإن حكم بما توهمه من غير أن يحيط علماً فهذا قضاؤه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو بنقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضاؤه بل أقدم عليه بما سبق في وهمه وخطر بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوماً به وبجمعهما عليه لأنه أقدم عليه حيث لا يحل له الاقدام عليه فلم يصادف محلاً ، ولا فرق في هذا بين المقلد والمجتهد وأما إذا استند إلى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب إمامه أعني الذي صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به في مذهبه فإن كان مجتهداً في المذهب له أهلية الترجيح جاز ونفذ قضاؤه وإن لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكماً بما لا يعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وإن فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فإن كان لا اعتقاده ذلك مستند صحيح أما من دليل بحسب حاله أو أمر ديني يقع في نفسه فهذا عندي فيه نظر يحتمل أن يقال بصحته لا اعتقاده ويحتمل أن يقال ببطلانه لمدركين (أحدهما) أن ذلك الوجه لا يقلد قائله إلا إذا كان مجتهداً وإنما يرجع إليه ليكون قائله يرى أنه مذهب إمامه فاذا قال الجمهور خلافه كان قولهم مقدماً عليه . (والثاني) أنه إنما فوض إليه القضاء وهو مقلد لا إمام إلا يحكم بمذهبه فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لا يحكم بمذهب عالم آخر . فإن قلت فهل يلزم القاضي غرم المال الذي استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقضنا حكمه في ذلك لزمه الضمان يعني أنه يطالب به فإن كان باقياً في يد من أخذه ألزمه برده وإن كان تالفاً ألزمه برد بدله ، فإن أعسر المحكوم أو غاب طوّل القاضي ليغرم من بيت المال في قول ومن خالص ماله في قول وهو الأصح ثم يرجع على المحكوم له إذا أيسر ، والقياس أن لا تتوقف مطالبة القاضي على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتخير صاحب الحق في مطالبة من شاء منهما ثم القاضي إذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ما تيسر ذكره في ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الإمام رضي الله عنه كتبته في رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواقي تزرع صيفياً وشتوياً وبها انشاءات أذن احد الشريكين لشريكه ان يصرف من ماله ما يحتاج اليه السواقي وصرف الشريك المأذون له من ماله ما اذن له فيه شريكه على الوجه الشرعى ، ثم ان الشريك الآذن وضع يده بعد ذلك على السواقي وأخذ ما بها من المتحصل بغير إذن شريكه وأخذ ما بها من الأبقار واستعملها فيما يختص به فتلف بعض البقر وبارت الأرض وفسد ما بها من الزراعة والانشاءات بسبب ذلك فإذا يلزمه ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يلزمه ضمان حصة المأذون له من جميع ذلك فى التالف ببذله والناقص بأرشه وفى الباير والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضاً حصته مما صرفه المأذون بأذنه من ثمن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسألة من دميأط فى صفر سنة سبع وثلاثين وسبعمائة ﴾

رجل وكل وكيلاً أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من جملتها ثمانية آلاف درهم لشخص يسمى غازى قراضاً ثم مات الوكيل بعد قبض مبلغ الجريدة فاعترف الموكل انه اذن له ان يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولاً لانه قد يكون اعطاها وأشهد وتمذر معرفة ذلك .

﴿ أجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل ما أعطى ولا نظر الى احتمال اشهاد لم يثبت سواء أقلنا الاشهاد واجب فى ذلك أم لا كما هما وجهان فيما اذا وكله أن يودع صحح البغوى الوجوب والغزالي المنع . واما طلب الموكل أخذها من التركة فشرطه أحد أمرين اما أن يدعى سبباً مضمناً مثل كونه كان يخلطها بغيرها أو مرض وهى عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم الامانة الى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، واما أن توجد الثلاثة الآلاف أو أقل منها فى تركته مفروزاً غير مختلط بغيره ويحلف الموكل انه ماله بعينه فله أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لا تسمع دعواه لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تفريط والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذكور محجور عليه فادعى الموصى له بالدين فطلب بقية الورثة يمينه وهو بالغ أغنى المقر له فهل يلزمه يمين ، وهل للحاكم أن يحكم من غير يمينه ، وإذا نكل هل يكون المبلغ له ؟

﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له يمين ، وليس للحاكم أن يقضى له من غير يمينه ، وإن نكل وقف الحكم إلى أن ينفك الحجر عنه فإذا إنفك حلف بقية الورثة اليمين المردودة ويرى مورثهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا يحلفون في مدة الحجر لأن اليمين المردودة كالأقرار وأقرار المحجور عليه بالمال لا يقبل ^(١) .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الإمام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها بيدها وملسها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفلوا وشرطت النظر لنفسها ثم أولدها المذكور وأشهد حاكم شافعي على نفسه بالحكم بموجب الأقرار المذكور وبشبهت ذلك عنده وبالحكم به وبعده شافعي آخر ، وثبت أن الدار المذكورة إنشاء المقررة المذكورة وأنه لم تزل في يدها إلى حين وفاتها من حين أنشأتها فأراد حاكم مالكي إبطال هذا الوقف بمقتضى شرطها للنظر لنفسها واستمرار يدها عليها وبمقتضى كون الحاكم بصحته وإن حكمه بالموجب لا يمنع النقص ، وأفاته بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعي عن أبي سعد الهروي في قول الحاكم صح . وورد هذا الكتاب على فقيلته قبول مثله وألزم العمل بموجبه وأنه ليس بحكم وتصويب الرافعي ذلك ، وقال بعض الحنفية أنه لو لم يكن إلا الحكم بموجب الأقرار ليس بشيء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهي الحكم به يمنع من النقص تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمير يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضاً وقاربه . والصواب عندي أنه لا يجوز نقضه سواء اقتصر على الحكم بالموجب أم لا والكلام في فصلين أحدهما في بيان لفظ الحاكم والضمير في قوله الحكم به ليس حائداً على الوقف ولا يحتمله وإنما يحتمل أموراً أظهرها الأقرار وثانيها موجب الأقرار وثالثها الثبوت وإنما رجحنا الأول لأن أمم الإشارة في قوله بثبوت ذلك للأقرار لانه هو الثابت عنده لا الموجب ولا الوقف ، وإذا صح أن أمم الإشارة للأقرار فالضمير في الحكم به يعود عليه فيكون هذا الحاكم قد حكم

بأمرين الاقرار وموجبه ، وعلى الثانى يكون تأكيذاً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى الثبوت لا تستبعد لان اصحابنا اختلفوا فى أن سماع البينة وإنهاء الحال الى القاضى الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التى تشترط فى شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثانى أظهر عند الامام والغزالي ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن لفظة الحاكم قد لا يراد بها الالتزام بالمدعى به وتستعمل فى تنبئ الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالي أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثانى فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة وليكن الاظهر الاول كما قدمناه فالخلاص أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلا اشكال وعلى أظهر الاحتمالات حكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثانى لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثانى) فى حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولاً وهل هو حكم بالصحة أولاً؟ والصواب أنه لا يجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم فى المجتهدات (١) لا ينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية ولم يوجد هنا شيء منها . فان قلت ما الدليل على أن حكم الحاكم فى المجتهدات لا ينقض قلت نقل العلماء فى ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضى الله عنه حكم فى مسائل خالفه عمر رضى الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر فى المشاركة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا وقضى فى الحد قضايا مختلفة وكذلك على رضى الله عنه ولانه ليس إلا اجتihad والثانى بأقوى من الاول ولانه يؤدى الى أن لا يستقر حكم وفى ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك النقض وهلم جرا . وأما ما حكى عن شريح أنه حكم فى ابني عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى على رضى الله عنه فنقض ذلك فيجتمل أن شريحاً بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضى الله عنه رأى أن ذلك مخالف للكتاب لقوله تعالى (وأولو الارحام - الآية) وأما ما حكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضى فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والائمة المعترين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع فى ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

(١) «فى المجتهدات» ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسياق .

حكى عن أبى حنيفة ومالك أنه لا ينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا بذلك فنقض مالك الحكم بشفعة الجوار وابو حنيفة الحكم بحمل متروك التسمية وبالقرعة بين العبيد والمقصود اتفاق الاثمة المعتبرين على أن الحكم متى لم يخالف مقطوعاً لا ينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنهما تمتنع على المالكى أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعى قد حكم بصحته والشافعى هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شيء حكم فيه حاكم حكماً صحيحاً لا ينقض حكمه فيه ، وأما حصر ذلك في الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ في شيء من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقض أن يأتى الحاكم بلفظ الحكم بالصحة ثم أنا نقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضى ثبوت ثبوته في نفسه على كل احد وذلك يستدعى ثبوت ملك الواقف واستجتماع شروط الصحة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحتز القضاء منها ، وأما الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه فقط دون غيره واقاره كان في المؤاخذه به والمؤاخذه تستدعى الصحة في حقه إذ لو كان باطلا لما واخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستئزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار وبالاتئزام الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر فهي ثلاثة احكام فاذا حكم المالكى ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف مطلقاً في حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه في حق المقر وبالاتئزام الحكم ببطلان الاقرار به وهو في الثانى والثالث رافع للحكمين الثانى والثالث من الحاكم الاول لانهما متواردان عليهما ، وإن كان الذى حكم به الثانى بالمطابقة غير الذى حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقض في المحكوم به لم يفصلوا فيه بين المطابقة والاستئزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستئزام ونحن نعلم ذلك أيضاً ولو جادل مجادل في الاستئزام لم يمكنه المجادلة في التضمن ، والتضمن في الحكم الثانى يناقض المطابقى في الحكم الاول لأن الاول حكم في الملزوم في حق المقر بالمطابقة ، والثانى حكمه بالتضمن بعدم اللزوم في حقه فكان كمن حكم بقتل امرأة بالردة لحكم الثانى بامتناع قتل جميع النساء الا في تلك المرأة منهن ، ولا نشك انه لا يدفع حكم الاول اذا كان الاول وقع صحيحاً . ومن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستئزام القاضى حسين .

من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال المفلس يتوقف على ثبوت ملكه بالبينة كما قاله الماوردي وغيره . وعلة القاضى حين بأنه حكم له بالملك . والقراى من الملكية قال حكم الحاكم قد يكون بالالتزام لحكمه بصحة بيع العبد الذى اعتقه من أحاط الدين بماله فانه حكم بإبطال العتق بالالتزام وكذلك القول كبيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه ببيعة تحت حجره أو بيعه مالها فالفعل قد يعمرى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك فى استلزام الحكم الحكم وأما استلزام الفعل الحكم ففيه نظر سنتعرض له فى آخر هذا التصنيف ولا ضرورة بنا هنا الى اتيانه أو نفيه لأن مسألتنا فى استلزام الحكم الحكم لافى استلزام الفعل الحكم . هذا قولنا فى الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيجتمعل أن يكون كذلك لانه لا يعنى الحكم بالاقرار الا الحكم بموجبه ، وكذلك كل التصرفات التى تثبت عند القاضى من بيع أو وقف أو غيرهما اذا قال حكمت به بامعناه حكمت بموجبهما فان المحكوم به إنما هو الحكم الشرعى وهو حكم ذلك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذى يثبت عند القاضى ويكون ثبوته سبباً بحكم القاضى بذلك الحكم فالنات التصرف والمحكوم به نتيجة وهما غيران فاذا اطلق الحاكم العبارة فى اضافة الحكم الى النائب أو كنهها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحا للكلام فاذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح واين ، ويحتمل أن يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم فى كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما اذا لم يجمع بين لفظي الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتعين حمل على الحكم بالموجب ، فان قال قائل يمكن حمله على الحكم بصحة الاقرار ولم ينافعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متقاربان لان الصحة كونه بحيث يترتب عليه موجبه ، وإنما يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقا على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار بالحكم بصحته إنما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة الشئ غير مفليس فى اللفظ ما يدل عليها وكذلك ليس فيه ما يدل على الموجب ولكن حيث تثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينعكس فقد رنا الموجب لانه المحقق ولم تقدر الصحة اذلا دليل عليها . فان قلت فما جوابكم عن كلام الرافعى فى الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعى نقل ذلك عن ابى سعيد

والذى فى كتاب أبى سعيد بمضمونه لايوجبه ، (الثانى) وهو العمدة أن.
الضمير فى قوله بوجبه كماهى عبارة الرافعى أو بمضمونه على عبارة الاصل.
تعود على الكتاب وذلك واضح لاختفاء فيه ومضمون الكتاب وموجبه صدور
ما تضمنه من اقرار كما فى مسألتنا أو تصرف أو غير ذلك وقبوله والزام العمل
به هو أنه ليس بزور وارادة هذا المعنى محتملة وهو تثبت الحجة والزامها قبولها
وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على أمور آخر منها عدم معارضة بينة أخرى
كما صرح به ابو سعد الهروى فى بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعى
ان الصواب انه ليس بحكم ونحن نوافق فى تلك المسألة على ذلك اما مسألتنا
هذه فالحكم بموجب الاقرار الذى هو مضمون الكتاب ، ولم يتكلم الرافعى
ولا ابو سعد الهروى فيه بشئ فى هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . (الثالث)
أنه ليس فى الكلام المذكور لافى عبارة الرافعى ولا الهروى لفظة الحكم بل
الالزام والالزام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعى من ألفاظ الحكم لكن ذلك
فى الالزام بالمدعى به وأما الزام العمل بالموجب فلم يقع فى كلامهم الا هنا وكلامنا
فى الحكم بالموجب والمرادف له الالزام الموجب والواقع فى كلام الرافعى الزام
العمل بالموجب وقد يتوقف فى مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم
بلفظ الحكم ويقول انه ما حكم ولو صح ذلك وانه ليس بحكم كان استعمال
لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ اما تلبس واما جهل وكلاما قاذح
فى الحاكم . (الرابع) انه ليس فى كلام الهروى ولا الرافعى لفظة الثبوت فذلك
احتمل الزام العمل عليها وفى مسألتنا جمع بين لفظى الثبوت والحكم ولا يمكن
حمل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً
فى الثبوت . (الخامس) ان ابا سعد الهروى الذى قال هذه المسألة قال انما
رجعت عن القول لافى رأيت الحكم مقلدين يشبثون على عادة القضاة السابقة
من غير أن كان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم فى قاض
له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف فى بلادنا باستعمال هذه
اللفظة اعنى الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فن قال انها ليست
بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم اراد بها الحكم كما هو
المفهوم منها فى العرف . (السادس) أن هذه المسألة التى عرفتها حكم فيها حاكم جيد
ونفذه حاكم آخر جيد فى سنته وكانا هما وشهود الاصل فى بلدة واحدة فان
كانت هذه اللفظة لاتفيد شيئاً لا يجوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيهما وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثاني أن يسمع البينة على الحاكم الاول وهو معه في البلد على ما هو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثاني أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماع البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للزاع فيه . (السابع) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك في البلد فتفيذه ينبغي أن يكون حكماً لأن التنفيذ من ألفاظ الحكم . (الثامن) أن لنا وجهين مشهورين في أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردي والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضي حسين وأبو علي والامام من المراوزة والرافعي وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنوا عليه رجوع الحاكم وتغريم الشاهد اذا رجع فاذا حمل الحكم بالموجب على الثبوت كان في كونه حكماً هذان الوجهان فكيف يصوب الرافعي أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفي أول كلام الرافعي ما يشعر بقرب المسألتين وإن القول أن ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما اذا قلنا إنه حكم فعناه حكم ماثبت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق بالحكم به فالمعنى أنه حكم بمقتضاه فاذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجري فيه خلافه ثم اذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجوز فيه الخلاف في أنه حكم أم لا فاذا قلناه حاكم آخر كان تنفيذه في محل اجتهاد فلا يجوز تقضه ويصير تنفيذه الثاني لازماً ، هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم كما قاله القرافي وقال إن القول بأنه ليس بحكم قولنا ذابل مجرد التقرير اذا رفعت قصة الى حاكم ولم يتكلم فيها بشيء بل سكت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز تقضه واختاره ابن عمرز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتهر عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله في الحاكم الاول أما الحاكم الثاني اذا قال انه ثبت عنده ماصدر من الاول وألزم مقتضاه كان ذلك حكماً منه بلزوم ماثبت عند الاول فهو حكم لا ينتج فيه الخلاف . (التاسع) أن الرافعي قال عند الكلام في كتابة السجل ويكتب في المحضر انه ثبت عنده باقرار وشهادة فلان وفلان ويثبت عدلتهما او يمينه بعد النكول وانه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت ما في هذا الكتاب وانه حكم بذلك . هذا كلام الرافعي وهو يقتضي أن الحكم بما في الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك اصرح من الحكم به وانما زاد في لفظه الثبوت بخلاف مسألة ابى سعد فعلم انه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام .

فان قلت : قال ابو سعد الهروي ان الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك ينافي ما قدمت من ان الحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر . قلت إنما قيدت بقولي في حق المقر احتراماً من ذلك ، وقول أبي سعد محمول على صحة المقر به في حق (١) المقر فيتضمنها والا لم يحكم به ، وقد صرح الاصحاب صاحب المذهب وغيره بأن الحق تارة يثبت باقرار المقر وتارة يثبت باليمين المردودة وتارة بالبينة وفي هذه العبارة ما يصحح وصف الحق بالثبوت اذا اقر به ولا نقول إن الثابت عند الخاكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لانطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لزيد لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فلذلك امتنع اطلاق القول بثبوت المقر به على هذا يحمل كلام الهروي وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يتعدى الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بثبوت المقر به اذا ثبت الاقرار وكل ما ثبت صح الحكم به وبصحته في حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصحة في حق المقر لأننا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يتعدى حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصحة والحكم بها في حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما إقرار بحريته حكمنا بالحرية على أحدهما دون الآخر . فان قلت ما معنى الموجب وما الفرق بينه وبين الصحة ؟ . قلت : أما السؤال الأول فبيان أن الموجب هو الأمر الذي يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يترتب عليه ذلك الأثر وهما مختلفان والاول حكم شرعي والثاني شرعي وقيل عقلي وإنما يحكم الحاكم به لاستلزامه لحكم شرعي والحاكم لا يحكم إلا بحكم شرعي وهو الإيجاب أو التحريم أو الإباحة أو الصحة أو الفساد على ما قلنا وكذلك السببية والشرطية والممانعة ولا يحكم بكراهة ولا نذب لانه لا إزام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فان قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ما بحيث او الحكم بالاول دون الثاني . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به في حق المقر وازومه له ذلك معنى المؤاخذه ، وصحة الاقرار كونه بحيث يترتب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر بمن يصح إقراره وان يكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ، وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعي حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضي حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

على خلاف ما قال واذا كذبه الشرع بأن يكون المقرب في يد غيره فان قطعنا بملكه فلا يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم نقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر للاقرار الا آن ولكن يمكن اثره في المستقبل اذا صار في يده كمن أقر بحرية عبد ثم اشتراه فلا إشكال في انه بعد الوصول الى يده يصح الحكم بصحة اقراره السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضى كذب الاقرار بحس أو عقل أو شرع قطعى أو اكراه المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، ومن جملة ذلك ان يقرب تصرف يمتد الحاكم فساد كالوقوف على نفسه عند من يرى بطلانه أو يقول دارى التى فى ملكى ازيد فيفسد فى الاول لفساد المقرب وفى الثانى لفساد الصيغة ، وان تردد فى بعض الشروط بعد العلم بصحة الصيغة وامكان المقرب فقد قال القاضى حسين فى الكلام فى التلخيص فى الصلاة لوشهد الشهود على اقرار انسان مطلقا تقبل شهادتهم ويحمل اقرارهم على الصحة وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاكم بل يحكم بالصحة إلا ان يثبت خلافه وكذلك كونه محجوراً عليه بحجر طارىء اما لو علمه محجوراً بصبا أو غيره وشك فى زواله فلا ينبغي ان يحكم بصحة الاقرار ولا بموجبه حتى يثبت زواله ، وما قاله القاضى حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يمكن معارض اما اذا وجد معارض حصل بسببه شك ولكن لم يثبت فينبغى ان يقتصر على الحكم بالموجب دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذه وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذه ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعملنا السبب واثبتنا المؤاخذه به ، ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً على الاصل وعلى هذا الاحتمال يكون الحكم بموجب الاقرار وبصحته متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكم فى الصحة حيث يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما فى الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما عموم وخصوص فمعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التى لا بد أن يعلمها الحاكم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقرب ورشد المقر ، وما سوى ذلك مانع ولا تشترط اليد لما قدمناه من الاقرار بحرية عمد في يد غيره على ان الامور الثلاثة التى ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينة الا عند التردد وفى الغالب

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين لى أيضاً الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم فى الثانى دون الاول . قلت موجب الانشاء أثره جمل الشارع ذلك الانشاء سبباً فى حصوله ، وصحته كونه بحيث يترتب عليه ذلك وللصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكيفية التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ، واذا تردد فيها فما كان راجعاً الى الصيغة او الى حال التصرف فلا يخفى حكمه على ما سبق فى الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط العدمية لكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما اشترطنا ثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم يشترط فى الاقرار ، اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ماسواه من الامور المعبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب لترتب أصله عليه فى المملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفاً فيه فيحكم القاضي بموجب ذلك ويكون حكمه فوائده : (أحدها) ان ذلك التصرف سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفاً فى إفادته الملك كالوقف على نفسه مثلاً لحكم بموجبه من يرى صحته ارتفع الخلاف . (الثانية) مؤاخذة الواقف بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذة كل من هو بيده اذا اقر للواقف بالملك فانه يؤاخذ بذلك كما يؤاخذ الواقف . (الرابعة) مؤاخذة ورثته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الربع للموقوف عليه باعتراف ذى اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف فى نفس الامر بل وقف الواقف لما فى يده واعتراف ذى اليد له كاف فيه كما قلنا فى الاقرار فالحكم بالموجب فى الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها فى حق من اقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفى حق غيرهم بشرط ثبوت الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الاول لازماً لكل أحد وان لم يثبت كان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا نقول ان الحكم على كل واحد معلق على شرط بل الحكم منجر على وجه كلى يندرج فيه من يثبت الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشيئين أحدهما الحكم بالشرط وانتفاء المانع ، والثانى انه حكم بصحة التصرف فى نفسه مطلقاً ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره فى حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بثبوت الاثر في حق كل من ثبت الملك عليه باقرار او بينة سواء كان الاقرار والبيئة موجودين ام يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة في حقهم لامطلقاً ، والحكم بالصحة معناه الحكم بالثبوت به التامه مطلقاً ويلزم منها ثبوت الآخر في حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان في أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما يبين أن ذلك لا ينافي الجزم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعي للقضاة والاجابة الى الحكم بالصحة في وقت والى التوقف في وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومعاني ذلك كله بعون الله تعالى . فان قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ . قلت لو قلنا بذلك لادى إلى أن من في يده ملك فوقه على الفقراء مثلاً أو على معين وقتاً متصلاً بشروطه وثبت ذلك بالبيئة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأراد بيعه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولأنها اما أن يكون ملكه أولاً فان كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وان لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون في بيعها فلا يصح بيعها فاقراره على بيعها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الغرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فان قلت : هذا في المجمع عليه اما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سبباً حتى يرتفع ؟ . قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف ونفرض انه وقف على نفسه مثلاً وأقر بذلك ثم اراد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة السببية ولزوم التسليم ، ولولا حكمه بصحة السببية لما امكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على ما يعتقد الحاكم خطأه . فان قلت سلمنا انه يحكم بذلك في حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته في حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويعترفون بالملك والبداءة ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقفه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وان لم يكن له فلا

ميراث فعلى كلا التقديرين لا يكون لهم . فان قلت فقد قال الرافعى هل يصح أن يلزم القاضى الميت بموجب اقراره فى حياته فيه وجهان . قلت ينبغى أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه من جهة أنه لا تظهر فائدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقربه من تركته من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) يشمل الثابت بالبينة والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحدا يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك فى اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ، اما اذا ثبت الاقرار فى حياته وحكم به ثم مات فلا يشمل كلام الرافعى من جهة انما الزمان بمجرد اقراره بل بحكمنا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فانا نقطع بوجوب اخراج ما اقربه الميت فى حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعى اذا ادعى على رجل فأقر ثم مات قبل الحكم عليه أو يحتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ، وينبغى أن يكون هذا محل الوجهين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لا بد وأن يكون معلوماً وقد صرح الهروى والرافعى بأنه لا بد فى الحكم من تعيين ما يحكم به ومن يحكم له وقال مع ذلك انه قد يتبلى بظالم لا بد من ملاينته فيكتب فيما اذا قامت عنده بينة داخل وخارج مثلاً حكمت فيما هو قضية الشرع فى معارضة بينة فلان الداخل وفلان الخارج وقررت المحكوم به فى يد المحكوم له وسلطته وممكنته من التصرف فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو فى الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت الصورة التى ذكرها الهروى والرافعى فيها ابهام كما قالوا ورخص للقاضى فعلها للضرورة والموجب لابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالمدلول ما يفهم من اللفظ والمقتضى والموجب ما يفهم منه وما يترتب عليه وان لم يفهم منه ، مثاله البيع مدلول نقل الملك بموضع ومقتضاه ذلك وما يترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الاحكام التى اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وفقاً واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام الثابتة له وكذلك قول الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع الفرقة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون بحسب الشرع : مثاله باع درهماً بدرهمين فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه

ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه امكن الشارع ابطال ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم فانما يحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبعضهم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصحة يكون حكماً بالصحة والا فلا وهذا ليس بشئ. أما القول بأنه اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ القاسد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الاثر والفساد عدمه فالقاسد هو الذى لم يترتب عليه اثره لأنه هو الذى يترتب عليه الفساد، وموجب العقد ما يترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصحة فهو حكم بالصحة والا فلا فى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم يرب بالصحة كيف يحل له ان يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا الذى قضى بالحق وهو لا يعلم فكيف بمن قضى وهو لا يعلم بشئ لا يدري ما هو، والآخر أن ذلك تلبيس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لا يكون الا مثبتاً لحمل الموجب على ما ذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجهل وقلة الدين ومثل هذا لا يكون حاكماً. فان قلت سلمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لكن لا شك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب ما يوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك، والحكم بالموجب مثله لأننا إن أخذنا اللفظ وحملناه على المسمى كان معناه ذلك ولزم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى القرينة وهذا فى المجموع على صحته وهو أنا لا نقطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لا موجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولا موجب محال، وعلى القول بالصحة فيه الاشكال المتقدم. نخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه. قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام تختلف فيها جميعها كذلك وكل مخالف يعتقد فساد حكم مخالفه ولكنه لا ينقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده. وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وباضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع ما يسمى موجبا له لعمومه المستفاد من الاضافة ، ويصح الحكم بالامر العام سواء استحضر الحاكم افراده أولا . قلت هذا من الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل ما يوجب هذا اللفظ وهو عالم بهذه السكينة والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه السكينة وإن لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لو قال مهما كان مقتضى اللفظ فقد حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجهل بمقتضاه فسد الجهل وإن قال مع العلم فلا نسلم الفساد بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الأثر عليه . فإن قلت : قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الرويانى فى كتاب روضة الحكم فى باب القاضى إذا أقر بين يدي القاضى فقال القاضى أئزمتك موجب اقرارك فقد قيل لامعنى لذلك لأن الحق كان واجبا قبل الاقرار وصح وجوبه للاقرار فلا معنى للازام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا فى صحته فاذا أئزمه به كان حكما بصحته حتى لو ادعى أن الاقرار كان بلحنه او اروا لم يسمع بعد الازام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لامعنى للازام سمعت وإذا قلنا بصحة الازام فلو أئزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل لنا على ما صرح به القائل الثانى وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا هو الذى تقدم منا بعينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا يخالف فيه وانه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الازام بالحق النائب من غير أن يتجدد بسببه شىء والحكم فى الاشياء المختلف فيها إنشاء يتغير به الحال عما كان قبله وهو المقصود بالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك قال ما قال ، والقائل الثانى نظر اليه ومنل هذا لا يتحقق خلافا ، وما ادعاه بعضهم من أن هذا الذى قاله الرويانى يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس كما قال بينته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الاول محتمل ، وقول الرويانى فى بقية كلام القائل وإن قلنا لامعنى للازام سمعت يحتمل أن يكون الزاما للقائل الاول وأن يكون تفريعا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل انه حكم بها ولو فرض أن قائلا يقول بأنه ليس حكما بالصحة فغايبته ثبوت خلاف والصواب مع الثانى . فان قلت قد صنف بعض علماء الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ولا يمنع النقص . قلت قد تأملت فلم أجد دافعا فيه لما قلته فانه استدلل بأوجه منها أن الحاكم بالموجب لم يحكم فى العقار بشىء وقد تقدم جوابه ، ومنها انه حكى عن شمس الأئمة انه

قال والذي جرى أكثرهم به الآن انهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل فاقراره لا يكون حجة في حق الذي يرى إبطاله ، وجوابه ان هذه مسألة اخرى غير مسئلتنا وهي أن لا يكون حاكم حكم ولكن المقر بالوقف اقرآن حاكماً حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذباً لا بأس به وان محمداً قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقفه كتب في صك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحاً ، ولكن القاضى ربما يبطله فالواقف تحرز من الابطال بالصك كتابة على هذا الوجه فلا يكون به بأس .

قلت ونحن لا نعتقد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقص كما قاله السرخسى ، وان لم نعلم به فانا نؤاخذ به ذلك وليس للحاكم ان يرفع هذه المؤاخذة حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين في الزمان المتوسط يكتبون في كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه السرخسى ورأيت ذلك في كتب الشروط وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيحمل كلام السرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقص ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بحرية عبد في يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله في يده وانه يترتب عليه مقتضاه في حق المقر ، وذلك يكفي في أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الكلام فيمن يلحق عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختياري . قلت والاقرار اختياري وقد سبق الكلام في هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المقتضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المقتضى عليه فيكون نقضاً للحكم واما أن لا يجوز فيرتفع الخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحكم الذي لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالتختلف فيه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندهم : المتقول عن أبي حنيفة انه ينفذ والفتوى عندهم على عدم النفاذ ، وقال شمس الأئمة أنه المذهب ومنلوا ذلك بالحكم بشهادة المحدودين في القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس بما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم في مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة في حال حضوره اما من لا يستحقها

في حال حضوره الا بالقضاء فلا ينفق عليه في الغيبة لأن القضاء الازامي على الغائب ممتنع . والجواب بالنزاع في هذا التفصيل ، ولا فرق بين القسمين في القضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن القضاء بموجب الاقرار كالقضاء على المحكمين وفي حكم المحكم في المجتهدين خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالنزاع في أن حكم المحكم لا يرفع الخلاف ثم في هذا الحاق القضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتضع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما لرأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره ان تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف عمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا ابى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير عائشة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر به سهلة بنت سهيل رخصة في رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالعقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم الى ما يستلزم الحكم كما في بيعه العبد الذي اعتقه المديون والى ما لا يستلزمه كترويجه يتيمة تحت حجره كما تقدم في كلام القرافي ولعل الفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج الى الحاكم لأجل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط في ذلك أن ما يقتدر الى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفريق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب المديد ما تقدم . فان قلت قول الحاكم في اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتبرة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وان لم يصرح به . قلت : اما من يرى ان الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحسیناً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحا فيه . وأما نحن فنقول ولا نعتقد في ذلك خلافا ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقال في الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل معناه أنه استوفى الشرائط المعتبرة في هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكام أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت الملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامور لا تردد فيها ولا ريبه نعم تردد الاصحاب في شاة في يد رجل حكم له بها حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة أنها لغيره على وجهين ذكرهما ابن أبي عسرون وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يكون قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض بالشك فاذا كان هذا في محل الاحتمال فكيف في محل لا احتمال فيه . فان قلت : فننعمكم من النقص في هذه المسئلة التي طولتم بالبحث فيها هل هو من مظان الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ . قلت ليس من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم في مظان الاجتهاد معلوم وهذه الشبه ضعيفة لا تندح فالحاكم الذي يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل قطعنا بخطائه لان الحكم بغير دليل خطأ قطعاً فينقض ، وان قدم مستنداً الى دليل لم يستفرغ فيه وسعه فيكذلك وان استفرغ وسعه وأداه اجتهاده الى ذلك كان الاثم مرفوعاً عنه لا ينفذ حكمه فالحاكم بسائر المصادر الضعيفة . فهذا ما ظهر لي في ذلك فان كان صواباً فمن الله تعالى وان كان خطأ فني والله تعالى المسؤول ان يجعل علمنا وعملنا خالصاً لوجه الكريم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على اجدالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين في كل نسمة ونفس ولحظة دائماً أبداً ما بقي ملكك يا رب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى جميع النبيين والمرسلين وملائكتك أجمعين وعلينا وعلى عباد الله الصالحين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندي ثلاثة آلاف درهم فلان ودبعة اتجرله فيها وبعد شهر من اقراره توفي فجأة ووجد في تركته ذهب وقماش ولم توجد دراهم هل يجب وفاؤها من تركته أولا ؟ .

﴿الجواب﴾ اذا وجد في تركته ما يمكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن يوفي من تركته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح في مال القراض وهذا مثله فانه إبطاع ولا يضر قوله في صدر كلامه انه ودبعة لأمرين احدهما أن مراده انها ليست في ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثاني انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم اقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالثاني كسائر الاقارير وليس هذا كمتعقيب الاقرار بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿اجاب﴾ يجوز أمر الاقاربن من جهة البيئات فان ثبتا وكان المقر حائزاً لميراث
 ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الاقرار بالولاء صحيح بالشرط
 المذكور كما ذكر الرافعي في آخر كتاب الاقرار عن فتاوى القفال انه لو اقر على
 أبيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغنياً كما في
 النسب وهذه هي مثل الصورة المسؤول عنها ، ورأيت أنا في فتاوى القفال أيضاً مسألة
 اذا قال فلان عصيتي ووارثي اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر
 به ان كان معروف النسب فلا فائدة في اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضاً
 مادم يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصيتي أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه
 ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخي يجب أن يكون هو جميع وارث أبيه
 فان كان عما فيكون هو جميع وارث جده وإن كان ابن عم يجب أن يكون هو
 جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلافه عنه ثم الميراث
 ينبنى عليه عندنا ، وفيها أيضاً مسألة امرأة قالت فلان ابن عمي وهو وليي في
 النكاح ووارثي اذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت فجاء الرجل يطلب ميراثها ،
 قال الشيخ رحمه الله لا يكون له ميراثها ولم يصح ذلك التزويج لأنها بذلك الاقرار
 ألحقت نسباً بمجدها وهي ليست بوارثة جميع مال الجسد فلم يصح التزويج
 ولا يرثها لأنها ليست وارثة لجميع مال أبيها . وفيها أيضاً مسألة اذا أقر
 رجل بأبي ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة
 الاصل لا فائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن
 فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة
 الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولأبي لفلان على معنى انه اعتقني
 فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا
 اذا مات رجل وخلف ابنين فأقر أحد الابنين بولاء على الاب وقال أن أبانا كان
 معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرفت له أم حرة الاصل
 فان ههنا اقرار أحد الابنين لا يثبت الولاء على الاب لان الولاء كالنسب ، والدليل
 عليه أنه لا يجوز أن يكون لرجل ولء على ابيهما ثم يكون لهذا الرجل ولء على
 احد الاثنين دون صاحبه بل إنما يكون ولاؤه على الاثنين معاً كما أن النسب
 لا يتبع كذا هذا أيضاً لا يتبع بعض انتهى ما أردت نقله من فتاوى القفال . والمقصود
 أن الاقرار بالولاء صحيح بشروطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرح المالك في
 كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضاً صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من الحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما وببقية شروطه المذكورة في بابه والاقرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لا ينافي بين الاقرار بالأخ والاقرار بالولاء المذكورين اذا ثبتا والتوريث بالنسب متقدماً على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الاخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الاصحاب الاقرار بالنسب واستلحاقه في باب الاقرار وفي باب اللقيط وفي باب دعوة النسب وإلحاق القائف وفي باب دعوى الأعاجم ويسمون الحملا والحيلى هو الذى يأتى من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والأعاجم يطلقهم الشافعى على من كان أعجمى اللسان أو أعجمى الدار سواء كان فارسياً أو رومياً أم تركياً ، والاقرار الاخبار بحق على الخبر والولاء حق عليه لانه حق النعمة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضاً وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم «هولك يا عبيد بن زمعة» والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا اشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافاً لما لك حيث قال بعدم توريث الحملا لكن لا بد فيهم وفي غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الاصحاب فيهم وفي غيرهم ، والشرع متشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفي الشامل عن أبى اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدماً على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينة بل يكفي ثبوت الاقرارين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعاً ويترتب عليهما مقتضاها فيما لا تعارض فيه وأما ما يتعارض فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون كاقرارين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالأخ لم يكن في الظاهر عليه ولا وجه له واقاراه ذلك لانه لم يبطل به ولاه كغيره وإقراره بعد ذلك بالولاء الذى هو في القدر الذى يعارض الاول مبطل له فلا ينجع كعكسه على الصحيح الذى ذكره العراقيون من أن من عليه ولاه إذا أقر بنسب أخ لم يقبل وأما انهما يتدافعا فيتضمن كل منهما دفع الآخر فلا وجه لذلك لأن التدافع إنما يكون عند الاستواء وهنا احدهما راجح بالسبق ، وكل من أقر بحق ترتب عليه مقتضاه ما لم يمنع مانع منه عند اقراره وهذا عند اقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذى يجب الاحتراز فيه التفحص عن المكتوب الاول الذى ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فكشف عن ذلك كشفاً شافياً بحيث تمتنى الرتبة إن شاء الله .



﴿مسألة﴾ امرأة أقرت أنها وقفت كذا على ابنتها ثم على عقبها فإذا إنقرضوا فللحرم - يكون حبسها على عقبها وعصبتها الى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿الجواب﴾ الخلاف في اشتراط القبول إنما هو في الانشاء وهذا اقرار محمول على الصحيح فهما أمكن القبول فالأقرار صحيح قطعاً ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضي بالأقرار حكمه بصحة الأقرار ، والتناقض بين كلاميهما أن تكلمت بالاول ثم تكلمت بالثاني لم يقبل الثاني وصرف الى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بمضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف الى العقب والعصبة وبعدهم الى الحرم والله اعلم .

﴿كتاب الغصب﴾

﴿مسألة﴾ قال القاضي رضى الله عنه سألت عيسى الزنكلوني عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المغل أوجرت بأربعين فغصبها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أوان المغل والواقع في الاراضي أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأني اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المغل إنما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعها حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضمانان أحدهما ضمان جنائية باطلاله منفعة الأرض بزرعه يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالا وتثبت في ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء الزمه بقلع زرعها أم لا والغرض أن قلع الزرع لا يفيد في عود منفعة الأرض والضمان الثاني ضمان أجرة بقاء الأرض في يده إما لاستمرار زرعها فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأمر وقت حضر المالك له مطالبة بالامرين جميعاً ضمان المنفعة التي فاته بجنائته وقت تفويتها وضمان أجرة المثل للعدة التي أقامت في يده ويرجع في تقويم كل منهما إلى أرباب الخبرة والظاهر أنهما لا ينقصان عن الأجرة الكبيرة التي جرت بالعادة بإيجاره بها إلى أوان المغل والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿أجاب﴾ تلزمه إعادته ولا يأتى فيه ضمان الارش كما قيل في الجدار المملوك والموقوف وقتاً غير تحرير لأنها مالان والمسجد ليس بمال بل هو كالحجر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفي منفعته والله أعلم انتهى .

﴿كتاب القراض﴾

مسألة ﴿ رجل له عند رجل قراض شرعى وأذن له أن يسافر به وسافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة اجمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الحال فهل يخاصصهم صاحب القراض أم لا .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه نعم يخاصصهم والاصل في هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فان حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرهما ونص عليه الشافعى في اختلاف العراقيين وذكره المزنى في المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرقعة أنه الراجح عند الجمهور ويعنى جمهور الاصحاب ، ردليل هؤلاء أن التمسكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تقرير منتف بالاصل وبموته وفقدها لم يوجد التمسكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزى إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للأمانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لسكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات خفاة أو غير خفاة وحكم مال القراض فى ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرهما . وقد اتى ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة اذا لم يوجد فاما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة واما لانه يجوز أن يكون اشترى به من الاعيان التى فى التركة فلذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة فبئخذ بالطريق التى قالها ابو اسحق ومساق التعليل المذكور أنه على طريقة أبى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يسوى بينهما وبين الدين هذا فى الموت كله أما الغيبة فان سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فانه يضمن سواء اكان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وان كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أذن له فى السفر الى بلد لم يكن أن يسافر إلى غيره وان لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة المسالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم اليها ولا يخرج عن العرف المعبود فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فان أبعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى . ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتمسحب الذي صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الاذن في السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمنين لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب في الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر في بيته ودفن الودعة في مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد يموت فيضيع التمسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من هي في يده لانا نقول ان الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان السفر مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريباً ولاشك ان التمسحب كذلك واذا ثبت أن التمسحب المذكور مضمن فهو كالميت بل أولى لـسكونه مفرداً به ، بقي علينا شيء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمنين شرطه وجود المال وقد يسكون المال تلف قبل تسحبه بغير تفريط فلا يكون التمسحب والحالة هذه مضمناً ، وجواب هذا ان هذا المعنى موجود في الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بغير تفريط ومع ذلك لم يلتفت الشافعي الى هذا بل حكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تفريط بخلاف الميت ، قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تفريط لم يقبل قوله بأنه صار ضامناً بالتمسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء أمانته ، هذا الذي يقتضيه الفقه ولم أره منقولاً ولا يقال إن شرط تضمينه يحقق وجود المال عند التمسحب لأننا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتمسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالموعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل العزل لم يقبل قوله قطعاً على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضعيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وابقائه على حجته كما أنه يوفي دين الغائب لمن يثبت له وقد يحجى الغائب ويبين أنه كان ابرأه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذي حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذي صححه صاحب البيان لا يأتي في مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق يتقدم مالك القراض على المداينين من الجمل بقدر الذي له والباقي للمداينين وعلى النص يتحاصص الجميع رب المال والمداينون في الجمل كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملاً باستصحاب الاجابة لـسكن ظهر لي الآن أن في تمشيته في اقراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل في المال خسران فلا نعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجمال فاتباع نص الشافعي سالم عن هذا الاشكال ومعتضدان الاصل تماذ ذلك المال غير مصروف الى الجمل لاسيما وقد يكون الجمل ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من الطرق فالاقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تعذر الوصول اليه بتفريط فيضمنه العامل في ماله كسائر الديون والله أعلم . ومما نقوله أيضا أن المالك متمكن من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالمبيع والله أعلم . ومما يدل على ذلك أن الغيبة التي لا يعرف محلها الحقوقي باب كفالة البدن بالموت فكذلك هنا

﴿ كتاب المساقاة ﴾

الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيرا . أما بعد فقد اتسع الكلام وطال في اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها من شجر وزرع يخرج منها ومال خاطري الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو الذي ورد في معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر وانها غير لازمة ولا فرق بين أن يكون البذر في المزارعة من المالك أو من العامل وهي المخابرة ولا فرق بين أن تكون المزارعة والمخابرة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ماورد في السنة في ذلك وفي اجارة الارض فاذا جمعت ما في ذلك من الاحاديث وكلام الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق في ذلك ان شاء الله تعالى . وسميتها (الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة) والله ينفع بها . وقد رأيت ان أفرد احاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق ان شاء الله تعالى . فأبدأ بالبخاري وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين علي بن محمد بن هرون بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدي رحمه الله وهي أعلى قال ابن هرون وغيره أنا أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدي قال أخبرنا أبو الوقت عبد الاول بن عيسى بن شعيب السجزي الصوفي الهروي قال أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن أبي المظفر الداودي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الخواري قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر القربري قال أنا إمام الصناعة والمقدم

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن الاحنف بن برد زبة الجعفي مولا هم البخاري رضى الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخاري لا كتب منها ففتحتها فأول شيء خرج منها « باب المزارعة بالشرط ونحوه » فعجبت وحمدت الله واستبشرت بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخاري في أول هذا الباب : وقال قيس بن مسلم عن أبي جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الاسود كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشرط وان جاءوا بالبذر فلهم كذا ، وقال الحسن لا بأس أن يحبي القطن على النصف وقال ابراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهرى وقتادة لا بأس أن يعطى النور بالثلث والرابع ونحوه ، وقال معمر لا بأس أن تسكر الماشية على الثلث والرابع الى أجل مسمى حدثنا ابراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطى أزواجه مائة وسق^(١) ثمانون وسق تمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضى الله عنه خيبر فخير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن من الماء والارض أو يمضى لهن فهن من اختار الارض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة رضى الله عنها اختارت الارض .

﴿ باب اذا لم بشرط السنين في المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامل النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع .

﴿ باب ﴾

حدثنا علي بن عبد الله ثنا سفيان قال عمر وقلت لطاوس لو تركت التجارة فأنهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ عليه خرجاً معلوماً .

﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنبأ عبد الله أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله

(١) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز ، وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق ، على اختلافهم في مقدار الصاع والمد .

صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها .

باب ما يكره من الشرائط في المزارعة ﴿

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى سمع حنظلة الدرقى عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلاً وكان أحدنا يسكرى أرضه فيقول هذه القطعة لى وهذه القطعة لك فربما أخرجت ذه ولم تخرج ذه فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم . هذا لا تعلق به لأن الهى قد يكون لتمين قطعة لهذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخارى .

باب اذا زرع بمال قوم بغير إذنهم ﴿

ذكر فيه حديث الغار وفيه أنى استأجرت أجيراً بفرق ارض فلما قضى عمله قال أعطنى حتى فعرضت عليه فرغب عنه فلم ازل أزرقه حتى جعت منه بقر او راعيها وبعده :

باب اذا قال رب الارض أقرك ما أقرك الله ولم يذكراً أجلاً مملو ما فيها على تراضيهما ﴿

حدثنا احمد بن المقدم ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج حدثنى موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف التمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تقركم بها على ذلك ماشئنا فقرروا بها حتى أجلاهم عمر الى ثباء واربحاء . هذا حجة في صحة المساقاة جائزة غير لازمة وقول الاصحاب ان هذا خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخارى

باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضاً في الزراعة والتمر ﴿

حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله أنا الاوزاعى عن أبى النجاشى مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنار اقفا قلت ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحافلكم قلت نواجرها على الربع وعلى الاوسق من التمر والشعير فقال لا تفعلوا وازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعوا وطاعة . هذا نص في النهى عن الاتجار على هذا الوجه فاما أن يكون تحريماً باقياً أو تنزيهاً أو منسوخاً وليس فيه منع من المزارعة ولا من التجارة . قال البخارى حدثنا عبيد الله بن موسى أنا الاوزاعى عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثالث والرابع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم «من كانت له أرض فليزرعها أو ليعمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه» هذا من رواية جابر موافق لحديث رافع في حصر الأمر في ثلاثة ومنع الاجارة وليس فيه منع المزارعة ولا المخابرة . قال البخارى وقال الربيع بن نافع أبو توبة ثنا معوية عن يحيى عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه ، هذا من رواية ابى هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة ساكت عن المزارعة والمخابرة . قال البخارى حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال « ان يمنع أحدكم اخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً » هذا يحتمل أن يكون النهى تنزيه . قال البخارى حدثنا سليمان بن حرب ثنا حماد عن ايوب عن نافع ان ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان وصدراً من امارة معوية ، ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الاربعاء وبشيء من الثمن حدثنا يحيى بن بكير ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض معذور عبد الله رضى الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض للمزارعة ولا للمخابرة . وقد أخبرنا الحافظ الدمياطى قراءة عليه وأنا اسمع انا الحافظ ابن خليل في معجمه أنا أبو نصر شعيب بن الحسن بن محمد بن شعيب السمرقندى الاصل الاصبهانى قراءة عليه وأنا اسمع بأصبهان قيل له أخبركم السيد أبو الحسين على بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن احمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقربه أنا أبو بكر محمد ابن عبد الله بن ربة أنا أبو القسم سليمان بن احمد بن ايوب الطبرانى ثنا أبو سليم الكشى ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعمى ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . قال البخارى :

باب كراء الارض بالذهب والفضة

وقال ابن عباس إن أمثل ما أتم صانعون أن تستأجروا الأرض البيضاء من السنة إلى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثني عمي أنهم كانوا يسكرون الأرض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما تنبت على الأربعاء أو شيء يستثنيه صاحب الأرض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقل رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن عمه لا تعارض ما تقدم من الرواية عن عمه فإنه إذا سمع منهما له أن يحدث عن أحدهما وقصره النهي على ذلك صحيح وفتواه بجوازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من ههنا قال الليث أراه وكان الذي نهى من ذلك ما لو نظر فيه ذو الفهم بالحلل والحرام لم يجزه لما فيه من الخطورة ، هذا صحيح لا شك فيه فإن فيه غرراً عظيماً وجهالة . وقبل هذا عند البخاري حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله ابن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الانصاري سمع رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدعرا كنا نكري الأرض بالناحية منها مسعى لسيد الأرض قال مما يصاب ذلك وتسلم الأرض ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ . هذا أيضا مثل الذي قبله فلا تناقض في شيء من ذلك .

وقبله : (باب إذا قال اكفني مؤونة النخل أو غيره وتشركني في الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبأ شعيب أنبأ أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قالت الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم أقسم بيننا وبين اخواننا النخيل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمرة قالوا سمعنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخاري رحمه الله في كتاب الحرث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن جماعة عن أبي عبد الله محمد بن الفضل القرأوي كلهم بالسماع المتصل أنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي أنا أبو أحمد محمد بن عمرو بن الجلودي أنا أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيري رحمه الله ورضي عنه حدثني ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثمارياح بن أبي معروف قال سمعت عطاء بن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض وعن بيعها السنين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر في النهي عن كراء الأرض مطلقاً فالعجب دون ذلك لم ينكر إلا في رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو كامل الجحدري ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن
عطاء عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض .
وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان السدوسي
ثنا مهدي بن ميمون ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه .
حدثنا الحكم بن موسى ثنا هقل يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن
جابر بن عبد الله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو
ليمنحها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور
الرازي قال ثنا خالد ثنا الشيباني عن بكير بن الأخنس عن جابر بن عبد الله قال نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للأرض أجراً أو حقاً . حدثنا ابن نمير ثنا
أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له
أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا
يؤاجرها إياه . وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء
فقال أحدثك جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض
فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضى
الله عنه عن عطاء وآخرها تصریح من عطاء بأن جابراً أحدثه بذلك وفي كلها
النهي عن كراء الأرض وسألت عن المزارعة والتجارة فلم ينفرد رافع قال مسلم
حدثنا أبو بكر بن أبي شبة ثنا سفيان بن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن التجارة . وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا
سليم بن حيان ثنا سعيد بن مينا قال سمعت جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا تبيعوها فقلت لسعيد قوله
ولا تبيعوها يعني الكراء قال نعم . هذه متبعة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا لفظافي
روايته عن جابر رضى الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يونس ثنا زهير ثنا أبو الزبير عن
جابر قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصرى
ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليجرها أخاه
والأفليدعها . هذه متبعة من أبي الزبير لفظا وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا . قال
مسلم حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعا عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا
عبد الله بن وهب حدثني هشام بن سعد أن أبا الزبير المكي حدثه قال سمعت جابر
ابن عبد الله يقول كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الأرض بالثلث والربع
بما أذيانا فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض

فليزرعها فإن لم يزرعها فليمنحها أخاه فإن لم يمنحها أخاه فليمسكها . هذه متبعة من هشام بن سعد لزهير عن أبي الزبير قال مسلم حدثنا محمد بن منقذ ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا أبو سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له أرض فليزرعها أو ليعرها . هذه متبعة من أبي سفيان لمن قبله عن جابر قال مسلم وحدثني حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثناء عمار بن زريق عن الأعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متبعة من عمار بن زريق لأبي عوانة قال مسلم وحدثني هرون بن موسى الأيلي ثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو ابن الحرث أن بكيراً حدثه أن عبد الله بن أبي سلمة حدثه عن النعمان بن أبي عياش عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض . هذه متبعة من النعمان بن أبي عياش لأصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثني نافع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكسرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فإن حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى أنبأ أبو خيثمة عن أبي الزبير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثا . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفيان بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع السنتين ، وفي رواية ابن أبي شيبة عن بيع النمر سنتين هاتان المبايعتان من أبي الزبير وسليمان بن أبي عتيق بالمعنى فإن البيع للأرض هو كراؤها فهما في معنى ما رواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حسن بن علي الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعرها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . هذه الرواية من أبي هريرة رضي الله عنه توافق ما رواه رافع وجابر رضي الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم أن جابر بن عبد الله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزابنة النمر بالنمر والحقول كراء الأرض ، هذه متبعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا يعقوب يعني ابن عبد الرحمن القاري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة . هذه أيضاً متبعة بالمعنى من رواية أبي هريرة رضي الله عنه . قال مسلم حدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني مالك بن أنس عن داود بن الحصين أن أبا

سفیان مولى ابن أبى احمد أخبره انه سمع أبا سعيد الخدرى يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزانية والمحاقلة . والمزانية اشتراء الثمر فى رؤس النخل ، والمحاقلة كراء الأرض . هذا أبو سعيد الخدرى ايضا موافق رافعا وجابرا وابهريرة وان كان تفسير المحاقلة بكراء الأرض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وأبو الربيع العتكي قال أبو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالخبر بأسا حتى كان عام أول فزعم رافع أن نبى الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . الظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذلك الا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا سفين ح وحدثنا على بن حجر وإبراهيم بن دينار قالا ثنا اسمعيل وهو ابن علية عن أيوب ح وحدثنا إسحق بن إبراهيم أنا وكيع حدثنا سفين كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الاسناد مثله وزاد فى حديث ابن عيينة فتركناه من أجله معذور ابن عمر رضى الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا على بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب عن أبى الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثنى يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريع عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى إمارة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وصدرأ من خلافة معاوية حتى بلغه فى آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعدو كان اذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا أبو الربيع وأبو كامل قالا ثنا حماد وحدثنى على بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب بهذا الاسناد مثله وزاد فى حديث ابن علية قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكرىها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبى ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت الى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى اتاه بالبلاط فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع . حدثنى ابن أبى خلف وحجاج بن الشاعر قالا ثنا زكريا بن عدى أنا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعا فذكر هذا الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم . حدثنا محمد بن منبى ثنا حسين يعنى ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع أن ابن عمر كان يأخذ الأرض فنبيء حدثنا عن رافع قال فانطلق بى معه اليه قال فذكر عن بعض عمومته ذكر فنهى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الأرض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجره ، وحدثني محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عون بهذا الاسناد قال فحدثني عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكرى أرضيه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهي عن كراء الارض فلقبه عبد الله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الارض فقال رافع بن خديج لعبد الله سمعت عمي وكان قد شهدا بدرأ يتحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض قال عبد الله لقد كنت اعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تكرى ثم خشى عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الارض . حدثني علي بن حجر السعدي ويعقوب بن ابراهيم قالنا حدثنا اسمعيل وهو ابن علية عن ايوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكر بها بالثلاث والرابع والطعام المسمى خجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان لنا نافعاً وطواعية الله ورسوله أنقع لنا نهانا أن نحافل بالارض فنكر بها على الثالث والرابع والطعام المسمى وامر رب الارض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وما سوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن أيوب قال كتب الى يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض فنكر بها بالثلاث والرابع ثم ذكر بمثل حديث ابن علية . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث ح وثنا عمرو بن علي حدثنا عبد الاعلى وثنا إسحق أنا عبدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد مثله وحدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا أبو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الاوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أنبأني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقاً قلت وما ذاك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألتني كيف تصنعون بمحاقلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الربيع أو الاوسق من التمر أو الشعير قال فلا

تفعلوا ازرعوها او ازرعوها أو امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار عن أبي النجاشي عن رافع عن النبي ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه ظهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال اما بالذهب والورق فلا بأس به . حدثنا اسحق أنبأ عيسى بن يونس ثنا الاوزاعي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال حدثني حنظلة بن قيس الانصاري قال سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيان^(١) وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فامشي مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو الناقد ثنا سفيان بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرق انه سمع رافع بن خديج يقول كنا اكثر الانصار حنظلة قال كنا نرى الأرض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهنا عن ذلك واما الورق فلم ينهنا . هذه الاماظ كلها ليس فيها الا النهي عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس في شيء من ذلك النهي عن المزارعة فامتناع ابن عمر رضي الله عنهما يحتمل ان يكون عن الكراء وانه كان له فيه تقع ويحتمل ان يكون عنده المزارعة في معنى الكراء بالثلث والرابع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن اذا احتتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهياً عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة في معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الأرض بجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد وثنا ابن مثنى ثنا يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد وثنا ابو بصير بن ابي شيبه ثنا علي بن مسهر كلاهما عن الشيباني عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن مغفل عن المزارعة فقال اخبرني ثابت بن الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة في رواية ابن ابي شيبه نهى عنها وقال ابن مغفل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيباني عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن مغفل فسالناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله

(١) جمع ماذيان وهو النهر الكبير ، وليمت بعرية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالمؤاجرة وقال لا تأمر . فهاتان الطريقتان عن ثابت بن الضحاك في النهى عن المزارعة والامر بالمؤاجرة يخالف ما فهمناه من حديث رافع وجابر ورواي هريرة ، ولم يصرح في الطريق الاول بالمؤاجرة وصرح بها في الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك فلعل النهى عن المزارعة هى التى كانت تفعل مع الغرر والجهالة المذكورة في حديث رافع فيكون النهى خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن مجاهد قال لطاوس انطلق بنا الى ابن رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فانه قال انى والله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثني من هو اعلم به منهم يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها خرجا معلوما . حدثنا ابن ابى عمر ثنا سفين عن عمرو بن طاوس عن طاوس انه كان يخبر قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فقال أى عمرو اخبرنى اعلمهم بذلك يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذا يدل على انهم فهموا من حديث رافع النهى عن المخابرة فلمعلمهم يطلقون المخابرة على كراء الارض . حدثنا ابن ابى عمر ثنا النقي عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفين ح وثنا محمد بن ربيع عن ابى الليث عن ابن جريح ح^(١) وحدثني على بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديثهم . وحدثني عبد بن حميد وعبد بن رافع قال عبد انا وقال ابن رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها كذا وكذا لشيء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلسان الانصار المحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير له من ان يأخذ عليها فدل على ان الاخذ عليها جائز

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر لراو واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثانى .

فيسكون حديث رافع وجابر وابى هريرة ومن يوافقهم الامر فيه للنسب والاستحباب والنهي للتزويه والكرهه ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن غلى بن الحيوى ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبأ ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البحتري ببغداد حدثنا سعدان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية محمد بن حازم عن ابى اسحق الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس قال سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحاقلة والمزابنة قال مسلم حدثنا عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمي أنبأ عبد الله بن جعفر الرقي ثا عبيد الله بن عمرو عن زيد ابن ابى أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان يمنحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قال ثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله قال اخبرنى نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطري ما يخرج منها من تمر أو زرع وحدثنى على بن حجر السعدي انا على وهو ابن مسهر أنا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطري ما يخرج من تمر أو زرع وكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير فلما ولي عمر رضى الله عنه قسم خيبر خيبر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع لمن الارض والماء او يضمن لمن الاوساق كل عام فاختلفن فمنهن من اختار الارض والماء ومنهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن نمير ثنا ابى ثنا عبيد الله وثنا نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطري ما يخرج منها من زرع أو تمر واقتص الحديث بنحو حديث على بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لمن الارض ولم يذكر الماء . وحدثنى ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما خرج من التمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقركم فيها على ذلك ماشدنا ثم ساق الحديث بنحو حديث ابن نمير وابن مسهر عن عبد الله وزاد فيه : وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فياخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وحدثنى ابن رمح أنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها . حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قال ثنا عبد الرزاق أن ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ورسوله ولله أسلمين فأراد إخراجهم منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تقركم بها على ذلك ما شئنا فقرروا بها حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه الى ثيابه وأريحا . هذا ما ذكره مسلم رحمه الله في صحيحه من ذلك والذي يجب أن ينظر فيه منه موضعان . أحدهما رواية ثابت بن الضحاك وفهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلفه في التحارة من حديث رافع وقد نهينا عليه ولكن زيد زيادة تحقيق . وأما سنن أبي داود فقد سمعتها جميعها على شيخنا الحافظ أبي محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي بسماعه جميعها من أبي الحسن بن المقير بأجازته الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب قال أنبأ أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو اللؤلؤي قال ثنا أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستاني قال أبو داود ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن إسحاق عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار عن الوليد بن أبي الوليد عن عروة بن الزبير قال قال زيد بن ثابت يغفر الله لرافع بن خديج أنا والله أعلم بالحديث منه أنه أتى رجلاً قال مسدد من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكرروا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا تكرروا المزارع زيد بن ثابت عظيم في العلم والعجب منه اذا لم يبلغه حديث جابر وأبي هريرة أو يكون الامر على خلاف ما أفهمنا وقد أخبرنا به من طريق أبي داود موسى بن علي بن أبي طالب وعلي بن محمد بن هرون بقراءتي على الثاني وقرأه على الاول وأنا اسمع قال محمد بن إبراهيم الاربلي حضوراً أنبأ شاهدة بات أحمد السكاكبة أنبأ طراد بن محمد أنبأ الحسين بن يحيى بن عياش القطان أنبأ أبو الأشعث أحمد بن مقدم العجلي أنبأ يزيد بن زريع عن عبد الرحمن بن إسحق فذكره فوقه عالياً بدرجتين كأني سمعته ممن سمعته من الخطيب وكان يدي و بين أبي داود فيه أربعة رجال ويزيد بن زريع المساوي لابن أبي

شعبة وابن علية وهو اسمعيل بنى و بينه ستة رجال وهذا عزيز الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لأن فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أحمل تمليله فأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عمله فإنه أورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن أبى شعبة ثنا يزيد بن هرون ثنا ابراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيبة ^(١) عن سعيد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الارض بما على السواقي من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا أن نكرىها بذهب أو فضة . محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيبة ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قل يحيى بن معين ليس له حديث بشئ . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض ألفاظه رخص لنا أن نكرىها بذهب أو فضة وهذا هو المحتاج اليه . وأما النهى عن الكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والتجارة فليس فيه تعرض لهما كما قلنا فى حديث رافع وغيره . وفى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم الرخصة بكراء الارض بذهب أو فضة أما امرأ . وأما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن حفص بن غنم عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوداود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

(١) بفتح أوله ، وفى النسخ غير منقوطة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .

الجواز أن يكون سمعه من عمه ثم سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
الأوزاعي عن أبي النجاشي عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن
النبي صلى الله عليه وسلم . قال أبو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة
ثنا خالد بن الحرث ثنا سعيد بن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار أن رافع
ابن خديج قال كنا نحضر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن
بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا
نافعا وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وما ذاك قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكرها بلث ولا
ربع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على أنه أراد بالخبرة كراء الأرض فليس فيه منع
من الخبرة المعروفة قال أبو داود ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو
عن مجاهد عن رافع بن خديج عن أبيه قال جاءنا أبو رافع من عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان
يرفق بنا وطاعة الله ورسوله ارفق بنا نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
يزرع أحدنا إلا أرضا يملك رقبته أو منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على
منع الكراء وأما المزارعة والخبرة المعروفة فلا . قال أبو داود حدثنا محمد
ابن كثير ثنا سفيان عن منصور عن مجاهد ابن أسيد بن ظهير قال جاءنا
رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان لكم
نافعا وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لكم أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينهاكم عن الحقل وقال من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو يدع
قال أبو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة
أسيد بن أخي رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا أبو جعفر الخطمي
قال بعثني عمي أنا وغلام له إلى سعيد بن المسيب قال فقلنا شيء بلغنا عنك في
المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج في حديث
فأتاه فأخبره رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بني حارثة
فرأى زراعا في أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس
أرض ظهير قالوا بلى ولكنه زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة
قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا إليه النفقة قال سعيد أفقر أخاك أو أكره
بالدراهم . قوله أفقر أخاك يعني أعره تقول أفقرتك ناقتي أي أعرتكها . وأبو
جعفر الخطمي اسمه عمير بن يزيد قال أبو داود ثنا محمد بن عمار قال

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له ارض فهو يزرعها ورجل منحه ارضا فهو يزرع ما يمنح ورجل استكبرى بذهب او فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقاني قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد بن شجاع ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال اني ليتيم في حجر رافع ابن خديج وحججت معه فجاءه اخي عمران بن سهل فقالا كريذا ارضا فلانة بمائة درهم فقال دعه فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكين ثنا مكى يعني ابن عامر عن ابن ابي نعم قال حدثني رافع بن خديج انه زرع ارضا فر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها فسأله لمن الزرع ولمن الارض فقال زرعى بيذرى وعملى لى الشطر ولبنى فلان الشطر فقال اريتما فرد الارض على اهلها وخذ نفقتك . هذه واقعة حال لا ندرى هل زرع باذن اهلها او لا او كانت اجارة او مزارعة او مخابرة قال ابو داود ثنا قتيبة عن شريك عن ابى اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع في ارض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته حدثنا احمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسددان حمادا وعبد الوارث حدثنا عن ايوب عن ابى الزبير قال عن حماد وسعد بن ميناء ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة ^(١) قال عن حماد وقال احدهما والمعاومة وقال الآخر كبيع السننتين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص في بيع العرايا ^(٢) حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجاء يعني المكي ثنا ابن خيثم حدثني عن ابى الزبير عن جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل ان يكون المراد به الكراء ويحتمل ان يريد المخابرة المعروفة لكن حديث خبير يدل على جواز المخابرة

(١) المعاومة : هي بيع ثمر النخل والشجر سنتين وثلاثا فصاعدا ، يقال طاومت النخلة اذا حملت سنة ولم تحمل اخرى ، وهي مفاعلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوى الحاجة يدرك الرطب ولا تقديده يشتري به الرطب لعياله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته ثمر فيجسئ إلى صاحب النخل فيقول له بعنى ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من الثمر فيعطيه ذلك الفاضل من الثمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه اذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيحمل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابي شعبة ثنا عمر بن ابيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قلت وما المخابرة قال المخابرة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيحمل عليه جمعاً بينه وبين معاملة خير . قال ابو داود : باب المساقاة . حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وارضاها على ان يمتثلوها من ثمرها وان لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرتها . حدثنا ابو ايوب بن محمد الرقي ثنا عمر بن ابيوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء قال اهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لكم نصف الثمر ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرف النخل بعث عليهم عبد الله بن رواحة فحزر عليهم النخل وهو الذي يسميه اهل المدينة الخرص ^(١) فقال في ذه كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا يا ابن رواحة قال فانا الى جداد النخل ^(٢) فاعطيكم نصف الذي قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم السموات والارض وقد رضينا ان ناخذه بالذي قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل حين يطيب قبل ان يؤكل منه ثم يخبر يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكي تحصى الزكاة قبل ان تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابي خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابي الزبير عن جابر قال ثناء الله على رسوله خير فاقروهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألوه وجعلها بينه وبينهم ^(٣) فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق وعبد بن بكر قال ثنا ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود في باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابي الزرقا ثنا ابي ثنابا

(١) خرص النخلة يخرصها اذا حزر ما عليها من الرطب تمرأ من الخرص الظن .

(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع ثمرتها

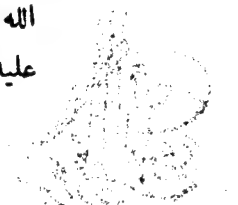
(٣) في النسخ بياض استدرسته من سنن ابي داود .

ابن سامة عن عبيد الله بن عمرو احسبه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل اهل خيبر فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى ^(١) كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثما سليمان بن داود المهري ثنا ابن وهب أخبرني اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعم كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفي رواية اخرى ان ارض خيبر اربعون الف علق . واما جامع الترمذي فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن علي بن عمر الصنهاجي انا محمد بن احمد بن علي القسطلاني انا علي بن ابي السكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخي انا ابو عامر محمود بن القاسم الأزدي واحمد بن عبد الصمد الفورجي انا عبد الجبار بن محمد الجراحي انا ابو العباس محمد بن احمد المحنوني انا ابو عيسى محمد عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله قال في حديث عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزراعة على النصف والثلث والرابع واختار بعضهم ان يكون البذر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وكره بعض اهل العلم الزراعة بالثلث والرابع ولم يروا بمساقاة النخيل بالثلث والرابع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعي ولم ير بعضهم ان يصح شيء من الزراعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة . حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى الشيباني ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم الزراعة ولكن امر أن يرفق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفي الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عمروته ويروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عمروته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته . واما المجتبي من المجتبي للنسائي فسمعتة كله اكثره على ابي الحسين علي بن نصر الله بن عمر وبقية على ابي الحسن علي بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعي قالوا انبا ابو بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول سمعاً وقال الثاني اجازة

(١) «يعطى» ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبي داود .

أنا أبو زرعة طاهر بن محمد المقدسي خلا من باب اذا تطيب واغتسل وبقي أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل السورة فبأجازته لهذا القدر إن لم يكن سمعاً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدوني أنا أبو بكر أحمد بن الحسين بن الكسار أنا أحمد بن محمد بن إسحق بن السني أنا أبو عبد الرحمن أحمد ابن شعيب بن علي النسائي رحمه الله قال ذكر الاحاديث المختلفة في النهي عن كراء الارض بالثلث والرابع واختلاف الفاظ الناقليين للخبر أنا محمد بن ابراهيم أنا خالد هو ابن الحرث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر اخبرني ابي عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه اسيد بن ظهير أنه خرج الى قومه الى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض قلنا يا رسول الله اذا نكريها بشيء من الحب قال لا ولكن نكريها بالثنين فقال لا ولكننا نكريها بما على الربع الساقى فقال لا ازرعها او امنحها اخاك . هذا انما فيه النهي عن الكراء قال النسائي خالفه مجاهد اخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن مهلهل عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والرابع وعن المزابنة والمزابنة شراء مافي رهوس النخل بكذا وكذا وسقاً من تمر ، مراده بالخاففة المخالفة في الاسناد ولا يضر ، قال النسائي أنا محمد بن المثنى ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم عنها وعن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنحها وليدعها ونهى عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيجىء الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً انما فيه نهى عن الكراء . قال النسائي اخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم افهم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان ينفعكم وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم مما ينفعكم عنها وعن الحقل والحقل المزابنة والمزابنة المزابنة الرجل يجىء الى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذه بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام ، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل الثمرة

بمقدار، وهذا باطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا ابراهيم بن يعقوب بن إسحق
 ثنا عفان ثنا عبد الواحد ثنا سعيد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال
 رافع بن خديج نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا فاعاً وطاعة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فان عجز عنها فليزرعها
 أخاه. هذا موافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما قال النسائي خالفه عبد الكريم
 ابن مالك. أخبرنا علي بن حجر ثنا عبيد الله يعني ابن عمرو عن عبد الكريم عن مجاهد
 قال أخذت بيد طالس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثه عن أبيه عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراه الأرض فأبى طالس وقال سمعت ابن عباس
 لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد عن رافع مرسلًا.
 مراد النسائي بالخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي أخبرنا قتيبة ثنا أبو عوانة
 عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج نهانا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين
 نهانا أن نتقبل الأرض ببيع خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل أن كان
 هو الكراء فقد عرف حكمه من هذه الأحاديث، وإن كان هو التقبل المشهور
 وهو أن يأتي إلى شجر مشمر فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل
 باتفاق الفقهاء، ومن ذكره أبو عبيد في كتاب الأموال، قال النسائي تابعه
 ابراهيم بن مهاجر أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا امرئيل عن ابراهيم بن
 المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض
 رجل من الانصار فذكر أنه محتاج فقال لمن هذه الأرض فقال لفلان اعطانيها
 بالاجر قال لو منحها فأتى رافع الانصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم نهاكم عن أمر كان لكم نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع
 لكم، مراد النسائي بالمتابعة متابعة ابراهيم بن مهاجر لا أبي حصين عن مجاهد
 في روايته عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أمر في بيان الاسناد
 لا غير. قال النسائي أخبرنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالوا ثنا محمد بن شعبة عن الحكم
 عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الحقل. أخبرنا عمر بن علي عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك
 عن عطاء وطالس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج الينا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فنهانا عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انفع لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليعملها أو ليدعها، ومما



يدل على أن طاووساً لم يسمع هذا الحديث من رافع ما أخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدي ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاوس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثالث والرابع بأساً فقال له مجاهد اذهب إلى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال أي والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن أخبرني من هو أعلم منه ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال لأن يمنع أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً. وقد اختلف على عطاء في هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع، وقد تقدم ذكرنا له، وقال عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها فإن عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها إياه. أخبرنا عمرو بن علي ثنا يحيى ثنا عبد الملك عن عطاء عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها أخاه ولا يكرها، تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعي أخبرنا هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة حدثني الاوزاعي عن عطاء عن جابر قال كان لأناس فضول أرضين يكرونها بالنصف والثالث والرابع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أو يعسكها، وافقه مطر بن طهمان، أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قالوا حدثنا ضمرة عن ابن شوذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبد الله قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها ولا يؤاجرها، أخبرني محمد بن اسماعيل بن إبراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر رفعه نهى عن كراء الأرض. جميع هذه الطرق إنما تدل على النهي عن الكراء. قال النسائي ووافقه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهي عن كراء الأرض. أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا المفضل عن ابن جريج عن عطاء وإبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التجارة. يحتمل أن يريد الكراء كما قدمناه فليس صريحاً في منع التجارة المعروفة. قال النسائي تابعه يونس بن عبيد أخبرني زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والتجارة والننبا^(١) إلا أن تعلم. وفي رواية همام بن يحيى كالدليل

(١) هي أن يستثنى في عقد البيع شيء مجهول فيفسده، وقيل هو أن يباع شيء



على أن عطاء لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فلينزرعها أخبرني أحمد بن يحيى ثنا أبو نعيم ثنا همام بن يحيى قال سألت عطاء سليمان ابن موسى قال حدث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فلينزرعها أو لينزرعها أخاه ولا يكرهها أخاه . وقد روى النهي عن المحاقلة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن إدريس ثنا أبو توبة ثنا معوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحقل وهو المزابنة والمحاقلة والمحاضرة والتخايرة قال المحاضرة بيع التمر قبل أن يزهو والتخايرة بيع الأرض بكذا وكذا صاعا . خالفه عمرو بن أبي سلمة فقال عن أبيه عن أبي هريرة أخبرنا عمرو بن علي ثنا عبد الرحمن ثنا سفين عن سعد بن إبراهيم عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه عليه عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما الأسود بن العلاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن إبراهيم ثنا عبيد الله بن حمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الأسود بن العلاء عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه القاسم بن محمد عن رافع بن خديج . أخبرنا عمرو بن علي ثنا أبو عاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القسم عن المزارعة فحدث عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة ، قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن علي قال قال أبو عاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القسم عن كراء الأرض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . هذا مبين وما قبله من التخايرة والمحاقلة ونحوها مجمل^(١) فيجمل المجمل على المبين ولا يعارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المنثري ثنا يحيى عن أبي جعفر الخطمي واسمه عمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما له إلى سعيد أسأله عن المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقيه فقال رافع أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنى حارثة فرأى

جزاها فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل أوكثر ، وتكون الثنيا في المزارعة أن يستثنى بعد النصف أو الثلث كيل معلوم . (١) في السخ «محتمل» وهو غلط .

زرعا فقال ما أحسن زرع ظهير قالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير فقالوا بلى ولكنه ازرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا اليه نفقته . هذا ظاهر في منع المزارعة المعروفة فليُنظر فيه قال النسائي ورواه طارق ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن طارق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها أو رجل منح أرضا فهو يزرع ما منح ورجل استكرى أرضا بذهب أو فضة . هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائي ميزه اسرائيل عن طارق فأرسل الكلام الاول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد الله بن موسى أنا اسرائيل عن طارق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثوري عن طارق أخبرنا محمد بن علي وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طارق قال سمعت سعيد بن المسيب يقول لا يصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبته أو منحة أو أرض بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة . وروى الزهري الكلام الاول عن سعيد فأرسله أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القسيم حدثني مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة ورواه محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد بن أبي وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعد بن إبراهيم ثنا عبي الله بن أبي عن محمد بن عكرمة عن محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبي وقاص قال كان أصحاب المزارع بكرون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على الساق من الزرع فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكرؤوا فاختصموا في بعض ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكرؤوا بالذهب والفضة . هذا ظاهر في إباحة الكراء قد تقدم الكلام في سنده قال النسائي وقد روى هذا الحديث سليمان عن رافع فقال عن رجل من عمومته فذكر ما قدمناه من صحيح مسلم ثم قال أيوب لم يسمعه من يعلى وذكر الطريق التي فيها كتب إلى وقد رويناها من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يعلى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن قيس عن رافع واختلف على ربيعة في روايته فذكره من طريق الليث ومن طريق الأوزاعي ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى ابن سعيد عن حنظلة ورفعها كما رواه مالك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهري فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبي حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهري بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وكان شهد بدرًا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض هذا صريح في النهي عن الكراء قال النسائي ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب لم يذكر عمه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عرين وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكره ست طرق إليه ثم قال جمع سفين بن عيينة الحذيثين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن بن المسور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع التمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المحاربة كراء الأرض بالثلث والرابع هذا صريح في تفسير المحاربة بالكراء لكنه يحتمل لأن يكون سمي المزارعة أو المحاربة كراء ، قال النسائي رواه أبو النجاشي عطاء بن صهيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع فجعل الرواية لأخي رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثني بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شيء كان لكم أفعاء وأمره طاعة وخير نهى عن الحقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبي داود ولفظ النسائي فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثني عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إني لبيتيم في حجر جدي رافع ابن خديج وبلغت رجلاً وحججت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أبتاه أنا قد أكرينا أرضاً فلانة بمائتي درهم فقال يا بني دع ذلك فإن الله سيجعل لكم رزقاً غيره فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراء الأرض هذا صريح في أنه فهم أن النهي عن كراء الأرض مطلقاً ولو بالدرهم قال النسائي وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور في المزارعة عن ابن عون كان محمد يقول الأرض عندى مثل مال المضاربة وكان لا يرى بأساً أن يدفع أرضه إلى الأكار ^(١) على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعوانه وبقره ولا ينفق

(١) الأكار : الزراع . قابلت أكثر الأحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الارض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق الارض بالمضاربة وهو قدوة . قال النسائي أخبرنا قبيصة ثنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ما يخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ما أنتم صانعون أن يؤتوا أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن ابراهيم وسعيد بن جبيرة أنهما كانا لا يأتان أسبأ باستجار الارض البيضاء . هذا كله من سنن النسائي الصغير الذي هو روايتنا ووقفت على هذا المكان من النسائي الكبير ولم أرفه فيه كبير زيادة على ذلك وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراء الارض البيضاء بالذهب والفضة فقال حلال لا بأس به ذلك فرض الارض . رواه يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس ورفعته كما رواه مالك بن ربيعة أخبرنا يحيى بن حميب عن ابن عربى في حديثه عن حماد بن زيد عن يزيد عن يحيى عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه . وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أفضى القضاة جمال الدين أبى بكر محمد ابن عبد العظيم السقطى رحمه الله بأجازته من أبى بكر عبد العزيز بن أحمد ابن عمر بن باقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسى رحمه الله بجميع الكتاب خلا الجزء الاول والعاشر والسابع عشر وهو الاخير فبالاجازة منه بأجازته عن أبى منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن سماعاً ثم ظهر سماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبى المنذر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على بن ابراهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه رحمه الله . وكانت قراءتى لهذا الكتاب على ابن السقطى رحمه الله فى مجالس آخرها يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول عام ست وسبع مائة بجامع الاقرب بالقاهرة قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن الثورى عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير ابن أخى رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى عن أرضه أعطاها بالثلث والرابع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصورة وماسقى الربيع وكان العيش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وما شاء الله ويصيب منها مفعة فأنا أنا رافع بن خديج فقال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل ويقول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقي في السبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاؤوس يا أبا عبد الرحمن لو تركت هذه التجارة فأنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إني أعينهم وأعطيتهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وإن أعلمهم يعنى ابن عباس أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولكن قال لأن يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذى كان يفعله طاؤوس هو التجارة المكرهه وكان يكره كراء الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجعفرى ثنا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاؤوس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان على الثلث والربع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه في (معاملة خير) بمعاملة النخل والكروم لكنه لم يذكر في أحاديث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلل والحرام . هذه أحاديث الكتب الستة التي هي أصول الاسلام وهي كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتبه الله من يشاء . وذكر البيهقي من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فيما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم فغلب على الأرض والنخل والزرع فقالوا يا محمد دعنا نسكن في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشئ ما بدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتهم كل عام يحرصها عليهم ثم يضمهم الشطر فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه فقال يا أعداء الله تطعموني السحت لقد جئتمكم من عند أحب الناس إلي ولا تهم أبغض إلي من عدتكم من القردة والخنازير ولا يحملني بغضى إياكم وحيي إياه على أن لا عدل عليكم فقالوا بهذا أقامت السموات والأرض قوله كل عام فيه نظر فان خيبر فتحت في صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد في مؤتة في سنة ثمان فدة حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدارقطني رحمه الله جميعه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدمياطي رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سماعاً عليه بقراءتي أنا أبو الفتح ناصر الدين مجد الوترى أنا اسمعيل

السراج المعروف بالأحسد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن على
ابن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ الدارقطني ثنا عبد الله بن محمد بن عبيد
العزيز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغرا عن عبيدة الطي عن عبد الحميد
عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه
وسلم خرج في مسير له فاذا هو بزرع يهتز فقال لمن هذا الزرع قالوا لرافع بن
خديج فأرسل اليه وكان اخذ الأرض بالصف او الثلث فقال انظر نفقتك في الأرض
فخذها من صاحب الأرض وادفع اليه أرضه وزرعها . هذا من رواية عائشة رضي
الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث مثله والظاهر انها كانت مزارعة وكان البذر
من المالك أو يكون كالحديث الذي من زرع في أرض قوم بغير اذنهم ، ويكون
الاذن هنا كالأذن لفساده فهذا ايضاً مما ينظر فيه . وبالسناد إلى الدارقطني حدثنا
ابن صاعد ثنا يوسف القطان وشعيب بن ايوب قال ثنا ابن عمير عن عبيد الله
عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من
الزرع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعد وهم في ذكر الشجر
ولم يقله غيره . وفي تصنيف ابى بكر بن أبى شيبة حدثنا شريك بن عبد الله عن ابراهيم
ابن مهاجر قال سألت موسى بن طلحة فحدثني ان عثمان اقطع خباباً أرضاً وعبد
الله أرضاً وصهبياً أرضاً فكلل جاري رأيتهم يعطى أرضه بالثلث والرابع عبد الله وسعداً
حدثنا ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن
مسعود يزارعان بالثلث والرابع . حدثنا ابن ابى زائدة عن حجاج عن ابى جعفر
قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر على الشرط ثم ابو بكر وعمر
وعثمان وعلى ثم اهلهم إلى اليوم يعطون الثلث والرابع . حدثنا ابن ابى زائدة وابو
الاحوص عن كليب بن وائل قال قلت لابن عمر رجل له أرض وليس له بذر
ولا بقر فأعطاني أرضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقرى ثم قاسمته على النصف قال
حسن حدثنا وكيع عن سفين عن الحرث بن حصيرة عن صخر بن الوائيد عن عمرو
وصليح عن علي انه لم ير بأساً بالمزارعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفين عن اسمعيل
ابن ابى خالد عن رجل عن انس قال ارضى وبعيرى سواء . حدثنا ابن عيينة عن
عمرو سلماً يقول اكثر ابن خديج على نفسه والله لنكرها كراء الا بل . هذا مشكل
لما قدمناه من رواية جابر وابى هريرة وغيرها . وبالسناد قال حدثنا ابو مسهر عن
اسمعيل بن ابى خالد عن ابن الاسود انه كان يزارع اهل السواد حياة ابيه حدثنا
الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الاسود قال كنت ازرع

بالثلث والرابع واحمله إلى علقمة والاسود فلوراوا به بأساً لنهوني . حدثنا حفص عن
عمر عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كان يأمر باعطاء الارض بالثلث
والرابع . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عدى
أن يزارع بالثلث والرابع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القاسم وابن سيرين
وانهما كانا لا يريان بأساً أن يعطى الرجل ارضه على أن يعطيه الثلث والرابع أو العشر
ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا ابو اسامة عن هشام بن عروة
قال كان أنى لا يرى بكراء الأرض بأساً . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن
عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أنى ليلي أرض بالتوراه وكان يدهمها بالثلث فيرسلنى
فأقامهم . ممن كره أن يعطى الأرض بالثلث رافع بن خديج ثابت بن الضحاك
جابر برواياتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج
عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التجارة قال وما
التجارة قال أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا علي بن مسهر عن الشيباني
عن حبيب بن أنى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس في المسجد الحرام إذ
أتاه رجل فقال إنا نأخذ الأرض من الدهاقين فأعتملها بيدي وبقرى فأخذ حتى
وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا تردد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات
كل ذلك يقول لهذا عن خالد الحذاء أنه كره المزارعة بالثلث والرابع حدثنا حفص
عن الأعمش عن ابراهيم أنه كره أن يعطى الأرض بالثلث والرابع . حدثنا وكيع ثنا
سفيان عن منصور قال لا يصلح من الزرع الا الأرض تملك رقبته أو أرض يمنحها
رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاعة بن رافع بن خديج قال
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشتري
الرجل أرضا أو تمار ثم قال أعار أبى أرضا من رجل فزرعها وبنى فيها بنيانا فخرج
اليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذى اعترته فقال أعوض مما
أعطيتهم قالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكراء الأرض
بالطعام عن ابراهيم لا بأس أن يستأجر الرجل الأرض البيضاء بالخطبة . زياد بن
أنى مسلم سألت سعيد بن جبير بن أبى عروة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن
يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له
أرض فليزرعها أو ليزرعها اخاه ولا يكرها بالثلث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة
ابن سليمان عن سعيد بن أبى عروة عن قتادة عن سعيد بن المسيب انه قال
لا نرى بأساً أن يعالج الرجل النخل ويقوم عليه بالثلث والرابع ما لم يره فيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن ابراهيم كان يكره كل شيء يعمل بالثلث والرابع
عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما تخرج أرضي هذه .

﴿فصل﴾

لنقتصر من الحديث والآثار على ما ذكرناه . وتأخذ في كلام العلماء بعده قال الشافعي
رضي الله عنه في الام في كتاب اختلاف العراقيين وهما أبو حنيفة وابن أبي ليلى
عن أبي يوسف رحمه الله في باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بال نصف
أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلاً أو شجراً معاملة بالنصف أو أقل من ذلك أو
أكثر فإن أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبي ليلى يقول ذلك جائز
بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك
حتى قبض وخلافة أبي بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب وه . تأخذ ولنا قياس
هذا عندنا مع الآثار ألا ترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا
باس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان
أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبي وقاص وابن مسعود أنهما كانا
يعطيان أرضهما بالربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه تأخذ من كلام أبي
يوسف أخذ بقول ابن أبي ليلى وترك قول أبي حنيفة ، قال الشافعي وإذا دفع
الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على أن للعامل نصف الثمرة أو ثلثها
أو ما شارطا عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التي عامل عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم أهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضاً مضاربة على أن
يزرعها المدفوعة اليه فما أخرج الله منها من شيء فله جزء من الأجزاء فهذه
المخافة والتجارة والمزارعة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا
المعاملة في النخل خبراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن تحريم ما حرمنا أو جب
علينا من إحلال ما حللنا ولم يكن لنا أن نصرح بأحدى سنته الأخرى ولم نحرم
ما يحرم ما حل كما لا نحل بما أحل ما حرم ولم أر بعض الناس سلم من خلاف النبي
صلى الله عليه وسلم من واحد من الأمرين لا الذي أحلها جميعاً فأما ما روى عن
سعد وابن مسعود أنهما دفعا من أرضيهما مزارعة مما لا ينبت مثله أهل الحديث
ولو أثبتته ما كان من أحدمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وأما قياسه وما
أجاز من النخل والأرض على المضاربة فعهدنا بأهل الفقه يقيسون ما جاء عن
دون النبي صلى الله عليه وسلم على ما جاء عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو أيضاً
غلط في القياس إنما أجزنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان أنها كانت قياساً على

المعاملة في النخل فكانت قياساً لامتبوعة مقيماً عليها فان قال كيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قائمة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساقى عملاً يرجى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائماً لرب المال في يدي من دفع اليه يعمل عملاً يرجو به الفضل جاز ان يكون له بعض ذلك الفضل على ما تشارطاً عليه فكان في مثل معنى المساقاة فان قال ولم لا يكون هذا في الارض قيل الارض ليست بالتي تصلح فيؤخذ منه الفضل إنما يصلح فيها شيء من غيرها وايس شيء قائم يباع ويؤخذ فضله كالمضاربة ولا شيء من غير ما يباع فيؤخذ منه كالنخل وإنما هو شيء يحدث فيها ثم ينصرف لا في معنى واحد من هذين فلا يجوز ان يكون قياساً عليهما وهو مفارق لهما في المبتدأ والمتعقب ولو جاز ان يكون قياساً ما جاز ان يقاس شيء نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر المزني اخبرنا سفين بن عينية قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نتخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعي والتخايرة استكراء الارض ببعض ما يخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في نهيه عن التخايرة على ان لا تحوز المزارعة على الثلث والرابع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولا يحوز الكراء الا معلوماً ويجوز كراء الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض او على صفة تسميه كما يحوز كراء المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعي رضى الله عنه فأما وجوب العمل بالسنن كلها وان لا ترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم وأما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح وأما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التي بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة وليكن بينهما أكثرها فلو لم يرد نهى عنها لكان لاحقاً بها وجه لا يشترط في المشابهة في القياس تمام المشابهة ولا ينكتفي بآثارها بل نعمت ما يشير الى المسأخذ وهو هنا كذلك وحرف المسئلة تحقيق النهي عن المزارعة وقد جاء في حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعي رضى الله عنه وسنن لم عليه وسواء اثبت اولم ينبت فما نصنع بالمزارعة التي كانت في خير وقد صرح بأنه عام لهم على شرط ما يخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية ما يمتد به المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شيء فان الجواز يكون اصلاً فيه ولا نقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضي ذلك فهنا معنا دليل

مقطوع به على جوارها فان صح نهى عنها احتجنا الى الجمع بين الحديثين اما نحمل
 مزارعة خبير على التبعية واما بطريق وان لم يصح النهى فلا معارضة فنقرر مزارعة
 خبير دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت
 عن المشابهة بين المساقاة والمضاربة . واما ماورد عن سعد بن أبي وقاص وابن
 مسمود رضى الله عنهما من أنها كانا يعطيان من أرضهما بالثلث والرابع فقد رواه
 جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنها
 وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد اليها من طريق ابن ابى شيبة من
 طريقين احدهما شريك بن عبد الله عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها
 والاخرى ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها وموسى
 ابن طلحة يجمع عليه وقد ادركها وابراهيم بن مهاجر روى له مسلم في صحيحه وشريك
 وابو الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاحوص متفق عليه فهذا
 الاثر لو كان حديثا لم يبعد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجب مذهب
 عالم بسند مثل هذا فلا درى توقف الشافعى فيه من اى وجه واعلم لا يرضى شريكا
 واما الاحوص او لم يقف على اسنادها او غير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فلا عذر لنا
 مع من ورد مثل ذلك عنها من الصحابة والتابعين وهم خلق كثير قد تقدموا فى
 تضاعيف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بشبوت
 ذلك مزارعة النبي صلى الله عليه وسلم فى خبير وبعض ذلك اشتهار الكلام فى رواية
 رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى
 رضى الله عنه المساقاة فى السكرم ولم يقل احدا من رواة الحديث ان خبير كان بها
 كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصا والصحيح انه قياس وقد اتفقت ذلك
 فى شرح المنهاج ، والسكرم لا يساوى النخل فى جميع وجوهه ولكن فى بعضها
 وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس السكرم على النخل فى المساقاة يمكن ان يجوز
 قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان فى خبير من
 زرع ولم يرد فى حديث من الاحاديث ان ذلك اما جاز لاجل التبعية والاصل
 اما جاز فى الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تنبت
 هذه الشرطية الابدليل ولم ارفيا وقف عليه من كلام الشافعى تصريحاً بالاعتق
 ولا بالزوم وقد بالغ الاصحاب فى ذلك فذكر القاضى ابو الطيب فى تلعيقه من
 بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابي حنيفة وزفر فى ابطالها المساقاة بنهيه
 صلى الله عليه وسلم عن الفرور والمساقاة غردلانا لاندرى اتسلم الثمرة ام لا وبنهيه

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها ان تكون المدة معلومة وهى فى معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة ولان اصول الطبخ والقضاء والخيار تحتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل عليها ببيع ثمائها ولا يجوز أن نستأجر راعياً لغنمه ببيع ثمائها وبأن المزارعة لا تصح وهى مذكورة فى حديث خبير وبأنه شرط عليهم اذا شاء اخرجهم وهذا الشرط لا يصح عندكم وبأن معاملة خبير لم تكن مساقاة لان النبي صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة واسترق أهلها فكانوا عبيداً للمسلمين يعملون فى أراضيهم والذى شرط لهم طعمة جعلت لهم ليدت أجرة وأجاب بأن نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهذا لس ببيع ولو صح فالغرر مآثر دبين جائزين ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس بغرر لان العادة انها تنمر كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسروه بل هى استكراء الارض ببيع لانها يخرج منها ، والفرق بين المساقاة والمزارعة أن الارض يجوز اجارتها والاشجار لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة فى خبير بانها عندنا تجوز فى البياض الذى فى تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أن المساقاة بالمدة المجهولة غير جائزة والخبر وان كان مطلقاً فيجب حمله على انه ذكر مدة كذا قال القاضى ابو الطيب وهو غير مسلم له ولم نجد ثقله الاجماع على انه ذكر مدة كذا قال القاضى وانما اراد اجماع من قال بها من الطائفتين واما شرط اخراجهم اذا شاء فانما جاز ذلك الشرط فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحي ينزل عليه بالاحكام وقتاً فوقتاً وعن كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه اجلاهم ولم يبلغ احداً منهم وانما جعلناه لازماً لانه لو لم يكن لازماً لكان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضى حميد رحمه الله فى تعليقه انما قال اقرم لان اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك قطعاً لانهم من يتوهم فيهم اللزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم لانه كان يوحى اليه من الله تعالى ولا يجوز لواحد منا لعدم الوحي حتى يذكر مدة معلومة كفى الاجارة قال والثمره قسمان قسم ينمر ثمرة يجب فيها العشر كالكروم والنخل فيجوز المساقاة عليها قولاً واحداً وقسم ينمر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو ماعدا النخل والكروم كالنخاع والخواخ ونحوها ففى جواز المساقاة عليها ولان القديم يجوز كالكروم والنخل ، والجديد لا يجوز لان الحرص لا يتأتى فيها لان ثمارها مستمرة بالاوراق ولا يجب فيها العشر واما المساقاة على شجر الفرساد فيجوز جبين احدهما لا يجوز كسائر الاشجار والثانى يجوز لان المقصود منه الورق

واوراقها ظاهرة يمكن الاحاطة بها ككثمار النخل واما البقول والزرع التي ليس لها اصل ثابت لا تجوز المساقاة عليها لان قضية المساقاة استحقاق العامل جزءاً من تمام الاصل وهل يجوز الخرص في المساقاة كالزكاة واما الزكاة فلا خلاف فيها وانما الخلاف في ان الخرص غيره او تضمنين ولكن في المساقاة وجهان احدهما يجوز لحديث ابن رواحة والثاني لالانه ظن وتخمين والحديث لانه كان معاملة بين المسلمين والمشركين ويعفى في المعاملة مع المشركين عما لا يعفى عنه بين اثنين من المسلمين والقولان في جواز المساقاة على ماعدا الكرم والنخل سيان على القولين في جواز الخرص في الكرم والنخل في المساقاة ان جوازنا لم تجز المساقاة فيما عداهما من الاشجار لان الخرص لا يتأتى فيها والاجاز لان الخرص على هذا القول ساقط الاعتبار في المساقاة فاستوى فيها ما يخرص من الاشجار وما لا يخرص وقال القاضى حسين ايضاً رحمه الله ههنا اربعة عقود متقاربة في الصورة مختلفة في الحكم القراض والمساقاة جائزان والمخابرة والمزارعة باطلتان فلما زارعة على صورة المساقاة غير اننا فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعى ولم نرد احدى سنتيه بالاخري اشار إلى ان القياس هو التسوية بينهما في الجواز والمنع لان كل واحد منهما عقد على العمل في الشيء ببعض ما يخرج منه غير اننا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقتهما فوردت في المساقاة بالجواز فجوزناهما ثم قال القاضى حسين ايضاً رحمه الله للمساواة شبهة بالعقود من حيث انها التزام عمل على الذمة ولا تبطل بموت العامل كما لا يبطل السلم بموت المسلم اليه اخذت شبهة من بيع العين ومن حيث انها عقد لازم بعوض على العمل اخذت شبهة من الاجارة فاشتراط فيها التأقيت والقدر الذى يوقت به . هذا كلام القاضى ونحن نوافقه عليه إلا في اللزوم واشتراط التأقيت فلا دليل عليه ولا يلزم من شبهة بالاجارة ان تعطى جميع أحكامها وقوله انها التزام عمل في الذمة يمكن أن ينزع فيه ويقال انها إذن كالجمالة وليست بالتزام والذى يقول بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودليله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل قوله أقركم ما أقركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكماً ثابتاً في كل زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة له أن يحتج بهذا ، وقال الشافعى رضى الله عنه وتجوز المساقاة سنين وأنا أقول بهذا أقول يجوز التأقيت والاطلاق أما التأقيت فلهشبهها بالاجارة وأما الاطلاق فلهشبهها بالقراض وعملاً بالحديث وأما اللزوم فلا ينبت أصلاً ولا يأخذ من الاجارة حكماً منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم الذى دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض في ذلك وحقيقتها توكيل بمعمل . وجعل

ابن حزم انتأقمت فيها مفسداً ولا دليل له على ذلك . والذي دل الحديث عليه جوارها غير موقته فان قال لا نقول بالجواز الا فيما ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا نقول بالجواز في غير النخل وقد قال يجوز في كل الشجر وادعى انه في خير رمان ولم اجد ذلك في كلام غيره ولو صح فملى ظاهره يلزم ان لا يجوز الا في مثل ما كان في خير من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولا دليل فيها الا من الفعل والفعل لا عموم له فان احتج باطلاق الثمر والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذي صرح الرواية بأنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعي انما ألحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعي في إلحاقه به لانه يشبهه في جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

﴿ فصل نلخص فيه ما تقدم من الالحادفث ﴾

اما حدفث رافع رواه عنه حنظلة في البخارى كان احدنا يكرفى ارضه ففقول هذه القطعة لى فالنهى لذلك وابو النجاشى عنه عن عمه ظهفر فى البخارى افضا يؤاجرها على الربع وعلى الاوسق والثمر . وابن ح م عمر عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة فى المحكى أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من القرائن على ارادة المحكى ولا عموم فيه ، وحنظلة عنه عن عميه وهو لا يقتضى منعها المأختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يجزه ، ومن صحيح مسلم ابن عمر بن رافع عن بعض عمومه ذكر فيه النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض . وابن عمر افضا عن رافع سمعت عمى وكانا شهدا بدرا بمحدثان اهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومه نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحافل بالارض على الثالث والربع والطعام المسعى وامر رب الارض ان يزرعها او يزرعها او كره كراءها وما سوى ذلك ولم يسمعه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثر طرق حدفث رافع جدا ووجدناه اذا سمى شرح صورة لا مأختلف فى بطلانها وتارة يطلق فاطلاقه يشبه ان يكون محمولا على ماسماه فلا يؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبى صلى الله عليه وسلم الذى يقتضى عموما فى تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذى وغيره انه مضطرب والشافعى انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهى احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضى الله عنهما ترك المزارعة لذلك تورعا لانه كان فى غاية الورع فلم تقم لناحجة على التحريم بمحدث المذكور بحيث ينشرح

الصدر بذلك ويحتمل ان يحمل النهي في حديثه على التنزيه لاعلى التحريم وليس الاضطراب الذي ذكره اترمذى وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لا نشك ان هذا الحديث حصل من رافع وانما الاضطراب في كونه تارة رواه وأرسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لا يقدح في صحته عن رافع ورافع صحابي ومرسله صحيح لا يمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولولم يسمعه لكفى سماعه من عميه او من احدهما فلا شبهة في ان الحديث له اصل وانما التردد في ان نهى النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما أو في الصورة التي كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران هما محل التردد ومزارعة خبير ترجح الحمل على التنزيه او على الصورة التي كانت تفعل خاصة والله اعلم . وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم في خيبر ناسخ لنهيه في اجارة الارض بجزء مما يخرج منها لانها متعارضان وفعله في خيبر مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهي عن مثله وتأخذ بالنهي فيما عد ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدى ثلاث خصال اما ان يزرعها صاحبها بنفسه وأعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا في زراعتها في الآلة والبذر والبقر فحسن واما ان يعطيها لمن يزرعها ببذره وأعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المغل النصف او الثلث ونحوه كقضية خيبر . واما حديث جابر فهو موافق لرافع في النهي عن كراء الارض وغير جائز ايضا كما تقدم عن أبي هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهي وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، ولا جراب الا أحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحمل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويمترض على هذا بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واما الحمل على التنزيه وهو عندى أقرب الاجوبة وهو اولى من جعل خيبر بطريق التبعية لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحمل على التنزيه والارشاد إلى مكارم الاخلاق ولا سيما في ذلك الزمان . واما اجارة الارض بذهب أو فضة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضى انه لم يدخل في حديثه ولا يحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبي هريرة فيحتمل انها حكيا القصة التي حكاهما رافع فهو حديث واحد واذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحمل عليه سلك في حديث جابر وفي حديث أبي هريرة ذلك ولذلك لا يمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز في الارض كراؤها بذهب أو فضة

أو طعام من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الأحاديث التي في النهي عن الكراء وإطلاقها ولأجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة ولا نقول ان الورع تركها بل هي جائزة لاتنافي الورع وان كان منعها خيراً منه والمزارعة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهي المخابرة كما في فضية خيبر فالظاهر جوازهما لانه قد صح في الأحاديث انه شرط على اليهود ان يمتلوا في أموالهم فهي مخابرة بلاشك والتبعية لم يقدّم دليل عندنا عليها ولم تكن الأراضي التي في خيبر قليلة بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من الثمر ثمانون وسقا ومن الشعير عشرون وسقا فان كان الكل على هذه النسبة فتكون الأراضي خمس خيبر وقال مالك انه يغتفر في التبعية ان يكون الثلث وما واجب الشافعي ومالك ان يجعل لذلك لأجل التبعية الأحاديث رافع ونحوه قد حملناها على ما علمت ومع ذلك فالورع التنزه عنها اعني عن المزارعة والمخابرة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها يقتضي التحريم والمؤمن ينبغي له ان محتاط لنفسه ويترك ما له حرام .

فصل

من الآثار في ذلك شيء كثير ، وقد تقدم في تضايف الحديث ما يغني عن اعادته .
فصل ذكرت في شرح المنهاج عن أحمد ان المساقاة تصح غير موقفة كالقراض وإني كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى أوافقهم فإني لأعرف لاشتراط التوقيت دليلاً قوياً إلا الزوم ثم قلت في الزوم اني لم يبين لي دليل قوي على انها لا تكون الا لازمة وذكرت هناك ان المساقاة اذا وردت على الذمة كان فيها شبه من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والثمره وان لم تكن ديناً لکنها معدومة فهي في معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة مجمع على بطلانه وهذه شبه انما تتحقق من لزومها فاذا قيل بأنها لا تلزم زال هذا الاشكال وأشبهت القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب والفضة وليس بصحيح لان جماعة كرهوها ومسألة اجارة الارض والمساقاة على ما بهما من الشجر والمزارعة والمخابرة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها في شرح المنهاج ما يسهره الله لي ولم أجسر على مخالفة الامة الاربعة في المخابرة إلى جوازها وجواز المزارعة من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لا دليل على اشتراط توقيت المساقاة ولا على لزومها ولم أصرح باختيار فيها لاني كنت لم أتبع جملة الأحاديث وأقول

السلف وتحقيقها ولائك ان الانسان يتتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت في قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المساقاة غير لازمة وانه يجوز توقيتها واطلاقها من غير توقيت وان المزارعة والتجارة بالاصطلاح اليوم وهو أن يدفع الأرض لمن يزرعها اما يبذر من عنده واما من المالك والمال بينهما جائزتان . والحاصل ان هنا مسائل : (أحدها) ما اتفق في خير وهو صحيح مقطوع به لتحققنا فعل النبي صلى الله عليه وسلم اياه ولا يخالف في ذلك ابو حنيفة ولا غيره . (الثانية) . لو اتفق مثل ذلك في زماننا بأن نفتح بلدآمن بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وأرض قليل فانه يجوز لنا ان نقر لها على ان يعملوها بالشطر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا اعتقد بأحنف ولا غيره يمنع . (المسئلة الثالثة) ان الحال التي اتفق في خير هل كان مساقاة وعقدآ من العقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريرآ لليهود كما يقرهم بالجزية وقد اذن لهم في العمل فيها بالشطر تكرمآ من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذي فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منّا بصورة الحال فنتبهم في ذلك ونجوزها خبرآ وقياسآ على القراض ان لم يكن فرعآ لها لانه مجمع عليه فلذلك اختارنا في المساقاة على النخل وجوازه ظن قوى ومن اقوى مراتب الظنون الفقهية التي تكاد تنتهي إلى القطع . (المسألة الرابعة) المساقاة على العنب قال بها كل من قال بالمساقاة على النخل إلا دوافع منعهما والمجوزون لها الظاهر أنهم انما أجازوها بالقياس وقيل نصآ وهو بعيد ولانه لم يصح انه كان في خير شجر غير النخل لكن محتمل ان يتمسك القائل بالنصية بقوله ما يخرج منها من ثمر وزرع . ولست اقول ان الواقع من ذلك عام لانه باطل بالضرورة لكن لو فرض حدوث شجر في غير خير غير ما كان موجودا حال الفتح والمقاتلة محتمل ان يقال بدخوله في ذلك على قولنا ان المقعد غير لازم ويدخل ما يحدث في الاذن والشرط عليه تبعاً للموجود . (المسألة الخامسة) جواز المساقاة في غير النخل والعنب قال به مالك واحمد والشافعي في القديم وابو يوسف ومجد وهو قوى قياسآ على النخل والطريق التي ذكرناها في النصية ولكن ينبغي ان تنقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما ما لا يحتاج إلى عمل فلا وجه للمساقاة عليه فانا اختار للقديم في هذه المسئلة مقيدآ بهذا الشرط . (المسئلة السادسة) تأقيت المساقاة المختار عندي انه لا يشترط ولا يفسد بل تجوز موقته وغير موقته لدلالة الحديث على الاطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولا معنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلا يضر . (المسئلة السابعة) لزوم

المساقاة لادليل عندى عليه فأنا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتعاقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه العاقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خبير تدل على جواز وقوع مساقاة غير موقته ولا لازمة فتجيزها ونحيز معها أيضاً وقوع مساقاة موقته لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المساقاة نوعين ، ويحتمل ان يقال يأخذ من قضية خبير أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقيتها ولزومها ويجعل عدم اللزوم في خبير خاصاً فهو اولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خبير انما كانت تقريراً والمعاملة في ضمها ولهذا قال ابن أبى هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن زالت ذلك الوقت في سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يكن لليهود استحقاق في خبير فذلك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاهم عمر رضى الله عنه قوم لاهل فذلك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خبير شيئاً ، والذي ادعاه ابن أبى هريرة من اسقاط الجزية عنهم لكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما ما زعموه من الكتاب لاهل خبير فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . (المسئلة الثامنة) المزارة بالاصطلاح المشهور اليوم والختار جوازها إلحاقاً بالمساقاة وموافقة للأئمة العلماء من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل القول بمنعها لما فيه من النهي ، والصحيح الجواز . وتأويل النهي هذا هو الظاهر عندى مع ان الورع اجتنابه . (المسئلة التاسعة) المخارة لاصطلاح المشهور اليوم والختار جوازها لما قلناه ولثبتوها في حديث خبير والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . (المسئلة العاشرة) اجارة الارض ولولا ما قدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذى يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازه للحديث المرخص الذى فى اسناده محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة ومحمد بن عكرمة لكان حديث ابن عباس يبين لنا ان النهي نهى تنزيه ، ولنا نحتاج بفهم ابن عباس بل ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خير له من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإن كان الاولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصرح فى الذهب والفضة وان كان فى سنده مقال ولا فرق بين كرائها بذهب او فضة او طعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كما قاله الاكثرون وقال ابن عبد البر فى التمهيد اختلف الناس فى كراء الزرع فذهب فرقة إلى ان ذلك لا يجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر وابيه ذهب طاوس وابو بكر

عبد الرحمن بن كيسان الاصب وقال آخرون لا يجوز الا بالذهب والورق واحتجوا
بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى
هذا ذهب الشافعي ذكر ابو جعفر الطحاوي في مشكل الآثار حديث شريك عن
أبي اسحق السبيعي عن عطاء بن ابي رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع
شيء ترد نفقته قال الطحاوي لانعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك
ابن عبد الله النخعي فلما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول
حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولان بذر
ذلك الرجل في تلك الارض قد انقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بعد ذلك
ما كان عنه مما هو خلافه وما كان سببه الا الارض التي كان بذر فيها فكان من حق
ربها أن يقول للذي بذر فيها ما كان سببه الارض فهو لى دونك غير أنك انققت
فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجته أرضي فتلك النفقة لك فهذا قول حسن لا ينبغي
خلافه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شده مما سند ذكره
في الباب الذي يتلو هذا الباب ثم ذكر في الباب المذكور ما تقدم عن النبي صلى الله
عليه وسلم في زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ما ذكرناه في الباب الاول فان
المزارعة لما فسدت بما فسدت به عاد اطلاق صاحب الارض للزراع ما زرع فيها
كالاطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يفرس أرض
الرجل بغير أمره او يفرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا انه يكون
رب الارض دون غارسه ويكون على رب الارض لغارسه ما انفق فيه . والله
أسأله التوفيق وهذا الذي ذكره الطحاوي من كون الزرع في الارض بغير اذن
او باذن فاسد لصاحبها قد ترجع عندي اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوي ،
وبالقياس على ولد الامة من زوج او واطىء بشبهة او غيرها فإنه لسيدها والامة
كالارض وماء الزوج واطىء الشبهة كالبذر لا فرق بينهما الا ان الماء ليس بمال
والبذر مال فان صح الفرق بينهما من هذه الجهة والافهما سواء . وقد زاد الطحاوي
بجعله الفسيل اذا صار نخلا لصاحب الارض واعل حجته انه صار جزءا من الارض
فله حكمها وخرج عن حكم الفسيل المنفصل عن الارض بتأثير الارض فيه وفي كفيته
بخلاف الرفوف المنفصلة في الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك
لا يتغير ملكها وان صارت كالجزء وشاركت الشجر في استنباع الارض والدار
لها والمعتمد في ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قوله

صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم وهو في اترمذى من حديث شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر الطحاوى في باب بعده أحاديث معاملة خبير وأحاديث النهى عن المزارعة وقال أجازهما أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة وزفر أبطلهما جميعاً والشافعى يحيزهما إذا اجتمعا في أرض والمساقاة في النخل جميعاً ولم يبن لنا ان المحاقلة التي نهى عنهما من ذلك الجنس . (فرع) في فتاوى الشيخ ابي عمرو بن الصلاح رحمه الله سئل : بستان ليتيم أجر وياه بياض ارضه بالغة مقدار منفعة الارض وقيمة الثمرة ثم ساقى على سهم من ألف سهم منها سهم لليتيم والباقي للمستأجر كما جرت به العادة ههنا في دمشق . أجب رضى الله عنه إذا كان ذلك لا يمد في العرف غيباً فاحشاً في عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد الاجارة المذكورة وكونه نقصاً مجبوراً بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة فالظاهر صحتها والله اعلم . (فرع) قال أبو عبيد في كتاب الاموال في باب أرض العنوة تقر في أيدي أهلها ويوضع عليها الطسوق وهو الخراج فذكر ما أمر عمر رضى الله عنه بوضعه على أهل السواد على كل جريب ثم قال ألا ترى ان عمر إنما أوجب الخراج على الارض خاصة بأجرة مسماة في الارض وإنما مذهب الخراج مذهب الكراء فكانه أكرى كل جريب بدرهم وفتيز في السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان السواد فيء للمسلمين وإنما أهلها فيها عمل لهم ككراء معلوم يؤدونه ويكون باقى ما يخرج من الارض لهم وهذا لا يجوز الا في الارض البيضاء ولا يكون في النخل والشجر لا قبيلها لا يـ . ون بشيء مسمى فيكون بيع الثمر قبل ان يمدو صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذي كرهت الفقهاء من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر انا نتقبل الارض فنصيب من ثمارها قال ذلك الربا العجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال انقبل منك الايكة بمائة ألف قال فضربه ابن عباس مائة واصله حيا . وعن ابن عباس القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المسكروهة النهى عنها أن يتقبل الرجل النخل والشجر والزرع النبات قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر في حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتى القرية فيتقبلها وفيها النخل والشجر والزرع والعلوج فقال لا تتقبلها فإنه لا خير فيها قال أبو عبيد وإنما أصل كراهة هذا أنه بيع ثمر لم يمد صلاحه ولم يخلق بشيء معلوم فأما المعاملة على الثلث والرابع وكراء

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص في هذين ولا نعلم المسلمين اختلفوا في كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن الخطاب وسأله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له والله لان وضعت على كل جريب من الارض درهماً وقفيزاً لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد لم يأتنا في هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر رضى الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبي عبيد لانعلم المسلمين اختلفوا في كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المكروهة وتفسيرها بشيء مسمى والترخيص في سنن المعاملة على الثلث والرابع وكراهة الارض وانها ليسا من القبالات فيقتضى هذا ان المعاملة على الثلث والرابع وكراهة الارض في الشجر جائزة كما في الزرع وهي المساقاة وأما قوله في أرض السواد والغى النخل والشجر فكيف تلغى وفيها حق خلائق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة الارض يغتفر ذلك كما في المساقاة المضمومة إلى الاجارة في هذا الزمان وأن الثمرة كانت في مقابلة العمل في الشجر فيحتاج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل الثمرة للعامل ولت شعري ما يمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذي وضعه عمر رضى الله عنه على كل جريب في مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض ونمر الشجر ولا غرر لانها تحمل بعضها بعضها بخلاف استئجار الشجر وحدها لثمرها فقد يمنعه الله تعالى على أنا نقول الارض أيضاً قد يمنعه الله تعالى زرعها فانما يمنع ذلك في البيع أما الاجارة فيمنع ان يجوز فيها كما يستأجر الارض ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا اجدرقا بينهما ولا دليلاً على بطلانها وليس في كلام أبي عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار والجوازها والله اعلم .

﴿فائدة فقهية﴾ كل من زرع أرضاً ببذره فالزرع له الا أن يكون فلاحاً يزرع بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كمادة الشام فان الزرع يكون على حكم المقاسمة على ما عليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة الفقه ان الفلاح كانه يخرج عن البذر لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتعدي شخص على ارض وغصبها وهي في يد الفلاح فزرعها على عادة لا نقول الزرع للغاصب بل المغصوب منه على حكم المقاسمة وهذه فائدة جلية تنفع في الاحكام .

كتاب الاجارة

﴿مسألة﴾ في رمضان سنة خمس وثلاثين في رجل استأجر بلداً من مقطعها مدة معينة وصورة ما كتب في نسخة الاجارة لينفع المستأجر بذلك مقيلاً ومراحاً

وللزراعة ان أمكن ثم ان بعض الأرض شرقت لم ينلها الري ولا يمكن زرعها فلي
يلزمه أجره البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين
يكتبونها حيلة لتصحيح الاجارة قبل الري وأخبرني ابن الرقعة ان القاضي تاج الدين
ابن بنت الاعز علمها لهم وقد فكرت في هذه العبارة مع علمي بأن القاضي تاج الدين
متضلع بفقّه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة في الدين وهو وولده
شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهم عن أنفسهم خيراً ودينهم
والذي استقر عليه رأيي في هذه الاجارة انها باطلة لان حقيقةها الايجار لثلاث منافع
مشكوك في الثالثة منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر في هذا المسكان أو في جميعها
ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من مذهب الشافعي في الاصول وعلى كل
من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون
معقودا عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التي ترد الاجارة عليها معلومة
وينبغي أن يتسببه الوراقون والشهود والقضاة والناس لذلك . وطريق تصحيح هذه
الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقيلاً ومراحاً وللزراعة ان أمكن
وإذا قال كما قلناه لا يحتاج ان نقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه
العبارة والعبارة الاولى الا في هذه عموماً وهو يكفي كما لو قال لجميع المنافع أو
لينتفع كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك في الأرض ان عزم وهو أولى
فيقول فيما شاء من وجوه الانتفاعات وان عزم في المنافع الثلاث كان منماً لغيرها
ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجارة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا
عموم فيها بل هي ناصة على ثلاث منافع أحداها وهي الزراعة لا يصح الاستئجار
لها قبل الوثوق بالري وما لا يصح الاستئجار له وحده لا يصح الاستئجار له مع غيره
فان لم يعلقه على الامكان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة
المقصودة بالعقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد لamarin احدها
كون الاجارة للزراعة قبل الري والثاني تعليقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة
بالعقد لا بد بأن تكون بخيرة ثمينة عقب العقد والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ في جامع الصالح ببابه الشرقي صدر زقاق وفي ذلك الزقاق بابان
متقابلان في الحدين القبلي والبحري فأراد الناظر على الجدار البحري ان يدعمه
بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه في الزقاق .

﴿اجاب﴾ لا يجوز باجرة ولا بغير أجره ضيق أو لم يضيق والاصل في ذلك ان
الزقاق يحكم بانه كان ممراً لأصحاب الابواب الثلاثة مملوكاً لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعاً حصل الوقف في الممر تبعاً فيستحقه المسلمون بتلك الصفة لا يستحقون فيه إلا المرور وليس لهم إيجاره كما ان لهم العباداة في الجامع وليس لهم إيجاره وليس لغيرهم أيضاً حق في ذلك ولا لاحد أن يمنعهم وليس هذا ملكاً لبيت المال حتى يقال أنه إذا لم يضيّق يجوز التصرف فيما لم يضيّق به لما نهىنا عليه وكذلك حال الشارع الذي كان ملكاً لشخص خاص وقفه شارعاً للمرور ليس لاحد أن يتصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذي هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف في ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للامام أولاً وأما ما نحن فيه فلا والله أعلم . يصلح ان نذكر هذه المسئلة في باب الصلح وفي باب إحياء الموات .

مسئلة ما يقول السادة العلماء أئمة الدين في شخص وقف وقفاً على أولاده وشرط أنه لا يؤجر أكثر من سنة واحدة ولا يعقد على ذلك ولا على بعضه عقداً اجارة ثانية حتى تنقضي مدة العقد الاول ويعود إلى يد الناظر ولا يتحيل على ذلك فقيه بحيلة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من حكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلاليات متواليات في عشرين عقداً كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف اقراراً صحيحاً شرعياً أنه لا يستحق في منافع المأجور المعين فيه المدة المعينة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلاً ولا كثيراً ولا أجرة ولا اجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى ولا طلب بوجه ولا سبب ولان منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً شرعياً بطريقة صحيحة شرعية فهل تصح الاجارة في المدة المعينة أم لا نحكم انها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدثر الوقت ولم ينهدم وإذا بطلت الاجارة فهل يؤخذ باقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلاً فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة المثل فيما زاد عن المسئلة الأولى في الاجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين .

جواب رضي الله عنه هذه أمور ملتبسة والظاهر انها صادرة عن أمور باطلة وان احتملت وجهاً من الصحة ، والذي أراه بطلان الاجارة وان المقر مؤاخذ باقراره ولا يعطى له شيء وان كان الوقف يستحق غيره معه يصرف اليه والا فيكرن منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى :

مسئلة وقعت في المحاكمات رجل أجرداً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقايل المستأجر والبائع الاجارة هل يرجع ما بقي من المنافع إلى البائع أو المشتري قال

للمتولى في التتمة ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويصير كأنه استأجر من المستأجر وان قلنا أنها فسخ فالصحيح أنها تعود أيضا لان الاقالة دفع العقد من حينه بخلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولنا طريقة أخرى بخلاف الخلاف في الاقالة ففي وجهه هي رفع العقد من حينه وهو الصحيح وفي وجهه هي رفع العقد من أصله والوجهان كالوجهين في الفسخ بالعيب مشهوران وفي الاقالة عند بعضهم ، ومن حكي الخلاف فيها الرافعي ولكن الرفع من حينه فيها أقوى منه في الفسخ بالعيب وان كان هذا الاصح فيها . وبالجملة خرج لنا وجه في مسئلتنا في ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشتري على القول بأنها فسخ كما هو جار في الرد بالعيب وأما كونه فيهم ضعيفا أو قويا فسيأتي ان شاء الله تعالى . وأما الفرق على القول بأنها فسخ فلا يتأتى وأما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ أن المنافع تعود إلى البائع فيحسب ما ابتاعه في الرد بالعيب وسيأتي ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

مسئلة المسئلة بحالها الا ان الفسخ كان يرد بعيب ظهر للمستأجر فهذه المسئلة هي الاصل واتقول رجوع المنافع فيها إلى المشتري وهو قول أبي بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اظن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضي حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المراوزة في جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين المستأجرة ملها واماعلى المذهب في أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين المستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك في التصحيح بذلك وقد قال ابن الرفعة هذا الذي يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المراوزة في جواز استثناء المنفعة وهو لا يقول بذلك ولم يذكر له مستندا في تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضي والامام وقد أجبت عنه ومن الفرق بين هذا وبين طلاق الامة المروجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشتري بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد الزوج بالتزويج بدليل انها لو ووطئت في صلب النكاح بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشتري على الحالة التي كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشتري فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعمل بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنقل الملك إلى المستأجر في المنفعة في المرة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رقبة مسلوقة المنفعة في تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم . قلت لانتك ان بين طلاق الامة المازوجة وما نحن فيه فراقا والعود إلى المشتري في طلاق الامة أوضح ولا ريبه فيه لما قاله . واما الاجارة فهي في محل الاحتمال ولا ينتهي الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الاحاق بوجه آخر خفي وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقرى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بعيب أو باقالة وقلنا انها فسخ أو غيرهما ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أجعلناه رفعا من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع العقد ارتفاع أحكامه فلو أعدنا المنافع إلى البائع لصار مالكا لها بغير عقد وليس مالكا للرقبة وهذا لا نظير له لأن المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة لملك الرقبة والثاني ان يكون ورد عليها عقد من اجارة أو وصية ونحوهما وذلك العقد مستمر الحكم والغرض هنا أنه ارتفع حكمه فكيف يملكها البائع ، نعم ان قلنا يجوز استثناء المنفعة كما قاله المراززة فيصح ويكون ملكه للمنفعة حينئذ بعقده الأول السابق على بيعه إنما نقل بعض حكمه لاجمعه فلا جرم يصح هذا القول من أبي زيد لانه مروزي ومن القاضي والامام لأنها تابعة لطريقة المراززة ومن صاحب البحر إذا تبعهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المراززة ولم يرتض الحاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالي في البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لا ينافي إجراء القولين في بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولا ورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثناء ظهر جملة إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محمل صحيح غير ذلك فتبين بهذا ان ما اقتضاه كلام القاضي حسين والامام والروائي لا ينبغي لنا ان نعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بأن استثناء المنفعة لا يصح فلا بد لنا من الفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينهما في منع الاستثناء ويجوز بيع العين المستأجرة . والذي يلوح من الفرق ان البيع باطلاقة يعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها ما لم يمنع مانع والاجارة مانعة فاذا انفسخت زال المانع فعمل بالمقتضى كما في مسئلة الامة المازوجة الذي تقدم في كلام ابن الرافعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافعا بل إنما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بعقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا بيعت



العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع عيناً واستثنى منفعتها ولا باع عيناً مسلوقة بالمنفعة بل يبعه مطلق مقتضى الملك كل ما هو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالمسوخ يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة المأجورة لا يصح لأنه زائد على ما تقتضيه الاجارة لأنه يقتضى بقاءها له وانفسخت الاجارة . وهذا فرع حسن لم يجده منقولاً ساق اليه البحث فلنرجع الى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد تحقيقه في كون الرفع من أصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار وارتفاع الآثار المستقبلية فغير عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالارتفاع من حينه والمرتفع هو الجملة في الموضعين السكن في الاول الجملة الماضية والمستقبلية وفي الثاني الجملة المستقبلية كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين انما هو الآن لانه نشأ عن الفسخ والاثار لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالفسخ على القول بالارتفاع من أصله يتبين ان العقد لم يكن لان هذا خلاف المحسوس والمعالم من الشرع وانما المراد ما ذكرناه فلا فرق بين ان يكون الفسخ برفع العقد من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ما كان عليه وبقاء المنافع على السبب الاول واندرجها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعدمدة الاجارة فان البائع لم يمرض لها ولا شك في ملك المشتري لها من آثار بيعه واعلم أن في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وايراد العقد عليها كلاماً كثيراً لا حاجة بنا هنا إلى تحقيقه بل ما ذكرنا يكفي على كل تقدير فرض . والمفهوم من المنفعة انها تهيو العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهيئة للسكنى والتهيو موجود الآن وتتوالى أمثاله في الأزمنة المستقبلية ويسلمها المستأجر ، والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكناه أمر ثالث متوسط بين التهيو الذي هو صفة الدار وبين سكناه الذي هو فعله وذلك الامر الثالث هو المنفعة وهي ليست موجودة عند عقد الاجارة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة أولى قالت الحنفية انها لا يقال انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض اصحابنا لا مالم يسجد كيف يكون مملوكاً وقال الشيخ أبو حامد الاسفراييني انها مملوكة لاننا لانعني بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة ولك ان تقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف الأصل وتنويع عنها وتنزيلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل فلم قلتم بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذه

المسئلة حاصل بدونه كما قدمناه والمتولى . رحمه الله بنى الوجهين المنقولين عن ابن
الحداد على أن التسخير يرفع العقد من أصله أو من حينه إن قلنا من أصله فيصير
كان الاجارة لم تكن فاستحقها المشتري بالسبب السابق وان قلنا من حينه فيعود
المملك إلى البائع لانه لم يوجد حالة الرد ما يوجب نقل المملك إلى المشتري انتهى
كلامه . واقول أنه لو كان بيع العين المستأجرة بمنزلة استثناء المنفعة وأنه إنما باعه
عيناً مسلوقة بالمنفعة تلك المدة لكات المنافع ترجع إلى البائع وان قلنا ان الاجارة
ارتفعت من أصلها لانه لم يوجد ما يوجب نقلها إلى المشتري فلما قال المتولى يرجوعها
إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من أصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المنفعة
وانها ليست مسلوقة من كل وجه ثم اقول اذا قلنا الرفع من حينه قوله انه لم يوجد حالة
الرد ما يوجب نقل المملك إلى المشتري ان اراد أنه لا ينتقل المملك إلى المشتري الا بسبب
يوجد حالة الرد ورد عليه اذا قلنا انه رفع من أصله فانه لم يوجد بسبب حالة
الرد وان اراد أنه لم يوجد أصلاً ما يوجب المملك إلى المشتري فممنوع لانا نقول
البيع المتقدم سبب يوجب نقل المملك إلى المشتري الآن الاجارة منعت منه فاذا
زالت عمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستدرك واذا اسقطه لم ينهض
دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة اذا اوصى بمنفعة عبد لانا ان وبالرقبة
آخر ثم ان الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية بالمنافع
تعود إلى الورثة أو إلى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسند كرهما في الوصية . وقال
ابن الرفعة في كتاب الوصية ان الذي يظهر الجزم بأنها للورثة لاجراها
بالتمعية عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على انه لو اوصى
لشخص برقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون المنافع
للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، والمذلك والله أعلم قال في
التنبيه وان اوصى برقبة عبد دون منفعته أعطى الرقبة وحينئذ يكون قوله
دون منفعته من جملة لفظ الموصى والله أعلم . وهذا الذي قاله ابن الرفعة فالرجوع
هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد في حقه سبب يقتضى تلك
المنفعة أصلاً نعم يحتمل ان يفصل فيقال ان كانت صورة المسئلة أنه اوصى لواحد
برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالحق ما قاله ابن الرفعة والقطع يرجوعها للورثة
وان كان اوصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم اوصى بالمنفعة لآخر فيكون محل
الوجهين لأن رده ابطال اثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على إطلاقها
وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الإطلاق والوصية تحتمل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالحالة الاولى أو هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجمله خرجت مسئله الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو أجر عبده ثم اعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة بعيب قال المتولى ان قلنا العبد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه أو إلى السيد على وجهين بناء على ما لوباعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكرناه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على ما احترناه ترجع المنافع إلى العتيق لا إلى السيد وقد صححه النووي رحمه الله في الروضة وابن الرفعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انها على الجديد وان على القديم تكون للعتيق ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة أو دونها إذا أوجبتها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعي رحمه الله في مسئله ابن الحداد وإذا حصل الانفساخ رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضي ابن كج ويحتمل ان يقال يرجع على المشتري قال الرافعي ولا يمكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون لعشترى لأنه رضى بالمبيع ناقص المنفعة فاذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرفعة وهذا في غاية البعد في ظني والاصل الذي بنى عليه المتولى الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك في الرجوع عليه وان أعدناها الى المشتري فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذي أخذته في مقابلة العين المستتبعة بالمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالعيب الذي هو من ضمانه وإما بالاقالة التي رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشتري لما ذكره الرافعي وهو بعيد كما قال ابن الرفعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لي وجهه ، وقال ابن الرفعة في مسئله ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أو على ملك الآجر فان قلنا بالاول عادت إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد الفسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الآجر تبعاً لملك الرقبة فتعود لعشترى لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذا زال المانع وهو تعلقه تمتع الملك . قلت لا لأمرين أحدهما اني قد قررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الآجر وهذا يناقضه ، والثاني أن مثل الخلاف المذكور في الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إن المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمنفعة لأنه لا يملك لفظاً إلا الرقبة مسلوقة بالمنفعة بخلاف بيع العين المستأجرة فان اللفظ يقتضى استتباع المنفعة لملك الرقبة فلا ينافى ذلك اثبات المنفعة للمشتري كما كانت تحدث في ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر ويجعل المشتري في ذلك قائماً مقام البائع قلت ان قلنا بأنها تحدث على ملك المالك وان المشتري ينزل منزلة البائع ما المانع من ذلك وهو قد قال هناك ان المشتري لم يأخذ عنها عوضاً . وجوابه ان رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالعوض وايضا فهو انما جوز أن يصكون قول البطالان مأخوذاً من ذلك ولم يوجبه فكيف يمنع منه ههنا أو يناقضه وتجوز الشيء لا يمنع من تجويز نقيضه والمذكور في الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يصكون مأخذاً آخر فلا يمنع أن يكون هذا مأخذاً فيما نحن فيه والحق أنه يحتمل إجراء الوجهين على كل من الوجهين قد يقال بأن المنافع وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انفسخت رجعنا إلى مقتضى الاستتباع واذا كانت تحدث على ملك المأجر فينزل المشتري منزله وقد يقال بأنها تحدث على ملك المستأجر لاستحقاقه وتنزله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشتري استمرام فسخ أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشتري منزله بل يكون كاستثنائها حدوثها على ملك المانع مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قريبة الشبه من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتفويض ثم باعها ثم جرى الفرض أو الدخول والمفروض أو مهر المنزل للبائع أو المشتري فيه طريقان ومنها اذا أدى عن ابنه صداقا تطوعاً من مال نفسه ثم بلغ الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما إلى الابن المطلق ، وفي الاجير وجهان أصحهما الرجوع إلى الاجير . والمأخذ في هذه المسائل وفي مسألة ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا إلى التطويل به والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في ناسخ استأجره انسان لينسخ له ختمة بأجرة معينة فتأخر الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفي تلك المدة جاز خطه وحسن وارتفع سعره فهل له ان يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

﴿اجاب﴾ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

﴿مسألة﴾ هل ثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ أبو حامد الاجارة ضربان معينة وفي الذمة فالمعينة أن تكون

على مدة من حين المقدف قول أجرتك دارى هذه شهرا أو عبء أو فرسه شهراً فلا يدخلها خيار الشرط قولاً واحداً والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وإن كانت في الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطاً صفتيه كذا فنلانة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران أن لا يدخلها الخياران ، وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار الشرط وقال فى كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجح ومثل الاجارة على الذمة بقوله استأجرت منك ظهر الجمل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد أن يحصل له ذلك ، وقال انقاضى أبو الطيب الاجارة لا يثبت فيها خيار الشرط وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فإن كانت على عمل فى الذمة فقليل يثبت الخياران وقيل لا يثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ، وقيل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة المعينة وهى المتعلقة بالزمان فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فنلانة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا يدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران وقال غيرهم من أصحابنا لا يدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كالاجارة المعينة ، وقال المحاملى فى المقنع يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع كالصالح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة المعينة خيار الثلاث لا يثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المرنى فى الجامع أنه لا يثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد تمثيل اجارة العين بأن يقول استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثيل اجارة الذمة بأن يستأجره لبنى له داراً موصوفة أو يحمل له حمولة وصفها ، وما ذكره من التمثيل مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أبى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل تبطل باشتراط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ، وقال العبدرى لا يجوز شرط الخيار فى الاجارة المعينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لا يثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المذهب ما عقد على مدة لا يجوز فيه شرط الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يثبت والثانى يثبت وإن كانت الاجارة

على عمل معين فنلثة أوجه : أحدها لا يثبت للفرر . والثاني يثبت لأن المنفعة المعينة كالعين المعينة في البيع ثم العين المعينة يثبت فيها الخياران فكذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالمسلم . وإن كانت على منفعة في الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للفرر . والثاني يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة في الذمة كالمسلم تخرج من كلامه في المذهب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وقسم في الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفي الشرط وجهان وكلامه في التنبيه معلوم . ونقل الرافعي عنه أن الأصح ثبوته وقال نصر المقدسي في السكا في لا يدخل خيار الشرط في الاجارة وسكت عن خيار المجلس في المختصر من شرح تعليق الطبري عن ابن أبي هريرة الاجارة والمساقاة لا يدخلهما خيار الثلث وفي خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجاني في الشافعي كما يثبت خيار المجلس في البيع يثبت في كل معاوضة لازمة يقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال في أول البيع وقال في كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وان كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثاني يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الأصح لانه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالمعقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم في المقصود لا يثبت خيار الشرط في الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفي الاجارة في الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخري يدخلها ومن أصحابنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الأصح ، وقال الحوري لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثة أيام ففيها قولان أحدهما جاز كجواز الخيار في البيع . والثاني فاسد لانه لو جاز لجاز أن يؤاجره اليوم على ان يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الاجارة جائزة وله الخيار فان سلمها في الثلاثة الايام كان عليه كراء المثل لان سكنه في الثلاث ليس برضاء ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الناس الاجارة جائزة فان سلمها في الثلاث لزمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة . والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خياطة ثوب فيها ثلاثة أوجه ثالثها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضي حسين استأجر الاعيان

هل يثبت فيها الخيار ان قال ابن خيران لا يثبتان وقال ابن أبي هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المسكان فان قلنا يثبت فيه الخياران فان كان في يد الأجر فان فسختا فمستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان في يد المستأجر فان قلنا يفسخ البيع بتلف المبيع انفسخ هنا في ذلك القدر وعليه اجرة المنزل وان أجاز فعليه المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجرتك على أن تحصل لي خياطة هذا الثوب فان قلنا هي كالسلم فيشترط قبض الاجرة في المجلس ويثبت خيار المسكان دون الشرط وان لم نلحقها بالسلم فهي كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلي هذا حكما حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخياران لانه لا يؤدي إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال في كتاب البيع وحكي في كتاب الاجارة ثبوتها عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاها عن ابن أبي هريرة . وقال الفوراني في العمدة وفي الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار المسكان دون الشرط هذا إذا كان في العين فأما إذا كانت على عمل في الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المسكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على الذمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفي الاجارة على العين طريقان أرضاها أنه لا يثبت خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن في الخيار وجهين أصحهما لا يثبتان لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوي العقد على المنفعة التي تستباح بالاباحة وهو الاجارة هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أصحها لا يثبت واحد من الخيارين للفرق . وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار المسكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة على الصحيح من المذهب ، وقيل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وقال القفال الوجوه الثلاثة في إجارة العين أما الاجارة في الذمة يجب فيها تسليم الاجرة في المجلس فيثبت خيار المسكان دون خيار الشرط كما في السلم وقال المتولي ان كانت إجارة عين مثل أن يستأجر داراً شهراً فحكمها حكم المساقاة بعد ما حكى في خيار المجلس في المساقاة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل في الذمة بأن التزم في ذمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلاً في الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للفرق وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالي في الوسيط الاجارة في ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة أوجه أما الاجارة الواردة على الذمة فيثبت فيها الخياران إذا لا يحذر فوات منفعة . وقال في الوجيز يثبت خيار المجلس في كل معاوضة محضة من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعي الاجارة في ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما وبه قال الاصطخري وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثاني وبه قال أبو إسحق وابن خيران لا يثبت للغرر ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجحه صاحب المذهب وشيخه الكرخي وذكر الإمام وصاحب التهذيب والاكثرون أن الأصح هو الثاني ، وعن القفال في طائفة أئ، الخلاف إجارة العين أما الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ملحقة بالسلم حتى يجب فيها قبض البديل في المجلس وقال ابن الرفعة في شرح الوسيط الاجارة الواردة على العين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والاوجه الثلاثة مذكورة في المقدر بالعمل بطريقة العراق والمختار في المرسل منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة في طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان أصحهما عند الأكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الإمام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف في خيار الشرط أيضاً وبه تنتظم الاوجه الثلاثة في هذه أيضاً . وقال المرعشي خيار المجلس في سائر بيوع الاعيان وفي الاجارة لأصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث في سائر المبيعات إلا في ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعي في الشرح الصغير في ثبوت خيار المجلس في الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والظاهر عند الأكثرين المنع للغرر وخصص بعضهم الوجهين بإجارة العين وحزم بثبوته في الاجارة على الذمة لأنها ملحقة بالسلم وإذا أثبتنا في إجارة فابتداء المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت العقد وجهان أصحهما الثاني ، وقال في المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة والمساقاة على الأصح ، وقال القمولى لما حكى الأوجه الثلاثة ثالثاً يثبت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما في إجارة العين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما في إجارة الذم فلتنزلها منزلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار في نوعي الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار تعجيل قطعاً ، قال وصحح النووي في تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس في الاجارة الواردة على المدة وصحح في المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجزتكم هذه الدار والعبد شهراً ففى وجهه ضعيف جداً يثبت خيار الشرط ، والذي قطع به الجمهور لا يثبت ، وفى خيار المجلس وجهان أصحهما عند الشيخ أبى حامد والمحاملى والجرجاني والغزالي فى الوجيز ونقله الرافعى عن صاحب المذهب والكرخى الثبوت وعند الامام والبعوى والرافعى المنع . (القسم الثانى) على عمل معين كقوله استأجرتك لتبنى لى هذا الحائط ففى الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبعوى والرافعى المنع كما سبق وعند الباقيين والقاضى حسين وابن أبى عصفرون فى المرتد الثبوت فى خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة فى الذمة جزم الغزالي فى الوسيط والقفال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المذهب والامام الخلاف فى خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس وإن القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والعبدى وصاحب البيان المعينة لا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والتى فى الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبى حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا فى قولهم الذمة وأرادوا به أن لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن الشيخ أبى حامد إحتج الاصطخرى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت اجارة ذمة لم يسلم ذلك بل يتخرج على النظر إلى اللفظ والمعنى فالذى يظهر من مرادهم ما عبر به صاحب التنبية والمذهب أن المعينة ما عقد على مدة حتى أنى أقول إذا عقد اجارة الذمة على مدة كانت كذلك والذي عقد على عمل معين هو مراداً وقيل باجارة الذمة وليس باجارة ذمة وإنما هو اجارة عين وقد تكون اجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبية وأطلق الماوردى أنه لا يدخل خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ، وكذا فى تعليق الطبرى عن ابن أبى هريرة القاضى حسين حكى الثلاثة الاوجه بعينها فى اجارة المعينة وحكى عن ابن خيران أنها لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ما حكاه الأولون لاحتمال أن يقول ابن خيران لا يدخل الخياران فى شىء من أنواع الاجارة ، وقال عن ابن أبى هريرة ثبوتها ولا يناقض ما قالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوتها فى القسمين وحكى عن أبى إسحق ثبوت خيار المجلس وفى الشرط فى المعينة والأولون حكوا عنه فى التى فى الذمة أنه لا يثبت الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل فى جميع

أنواعها على ما رجحه الشيخ أبو حامد والمحاملى وسليم والجرجاني والقاضى حسين والغزالي وابن أبي عصرون فى المرشد ، ونقل الرافعى ترجيحه عن صاحب المذهب وشيخه الكرخى ولم أره فى المذهب ولا يدخل فى شئ منها على ما رجحه البغوى ويدخل فى إجارة الذمة دون العين على ما رجحه الامام من تعليق أبى حامد من استأجر بئراً ليسقى ماءها لم يصح ولو اكترى داراً ليسكنها وفيها بئراً جاز أن يستقى منها تبعاً لا بد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك شهراً لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا النوب فلو قدرها لم يصح لو قال أجزتكم كل شهر بدرهم لم يصح كالو قال بعتك هذا العبد وعبدى آخرين كل عبد بدينار لم يصح البيع لأن المعقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الرأى فلا بد أن يكون معلوماً بالمشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لا ركب أنا أو ركب زيد . فأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير العقار كالابل والبقر والحيل والعبيد والرجل يؤجر نفسه فالإجارة تجوز معيناً وفى الذمة فإن أجره معيناً فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير العمل أو المدة ويتناول العقار فانه لا يعمل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والنياب والابنية كالعقار فى أن منافعتها لا تكون معلومة إلا بتقدير المدة وهى كالبهائم ثم فى جواز العقد عليها معيناً وفى الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك لنقل كذا صح العقد واقتضى إطلاقه الحلول وإن شرط فى العقد أن يؤجره غير حال العقد لم تصح الإجارة وقال أبو حنيفة تصح وإن أطلق اقتضى التعميل فإن لم يفعل حتى مضى شئ من الزمان لم يفسخ العقد لأن المنفعة للمعقود عليها لا تقوت بخلاف المدة وإن كانت فى الذمة كاستأجرتك لتحصل لى خياطة هذه الاثواب العشرة أو تحصل لى بناء حائط عشرة أذرع فى عشرة أشبار صفته كيت وكيت صح معجلاً ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الآجل معلوماً حتى قال الشافعى إذا أسلم فى منفعة إلى أجل جاز الإجارة للرضاع لا بد أن تكون مقدرة بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الروضة لو قال لتخيط لى ثوباً أو شهراً قال الاكثرون يصح ويشترط بيان النوب والخياطة إلا أن تطرد العادة بنوع لو استأجرت دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة يمكن فيها المضى إليها فوجهان مختار الامام الانقاسخ وأظهرهما وبه أجاب الاكثرون لا يفسخ وعلى هذا ففى الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب تخالف ما رواه الإجارة تارة تقع على الذمة فتقدر بالعمل وتارة تقع على العين فتقدر

بالمدة فاجارة العين المقدرة بالمدة كاجرتك داري أو عبدي شهراً أو استأجرت عينك لتبنى لي شهر أقطع الأكثرون بأنه لا يدخلها خيار الشرط للفرر ولتعطيل المنفعة ، وفي خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله ووافقه المحاملي وسليم والجرجاني والقاضي حسين والغزالي فرجحوا ثبوته وفي طريقة المرازمة إجراء الخلاف في خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كاجرتك دابتي لتركبها إلى مكان كذا واستأجرتك لتعمل لي كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتها والفرق بين هذه وبين الأول أنه لو أخرج التسليم حتى مضت مدة إمكان العمل لم يفسخ عند الأكثرين ومختار الامام يفسخ وفي الأول يفسخ قطعاً واجارة الذمة كاستأجرت منك ظهراً صفته كذا أن الحقانها بالسلم يثبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والافضل لا يثبتان للفرر وقيل يثبتان لعدم تعطيل المنفعة وصحح البغوي أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمتخيل مما تقدم من كلام الاصحاب تصحيح ثبوته وهو الذي قاله في تصحيح التنبيه .

﴿مسئلة من دمياط﴾

أرض مشغولة بأشجار موزين الاشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الاشجار على العادة والارض لا ينتفع بها للزراعة لان ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿جواب﴾ لا تصح الاجارة ولا يستحق الاجرة ولا أجره المثل إلا أن تصحون الارض زائدة على ما يحتاج إلى دخوله لتعمد الاشجار فيستحق عليه أجره مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لا يمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجره المثل بعد تفويت منه لدخول الارض في يده التي أعزل ان صححنا المساقاة على العين فهو يستحق اليد فدخوله الارض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا تجزئه أجره وان لم تصح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بعقد فاسد فلا جرم لم يضمن أجره المثل والله أعلم .

﴿مسالة اخرى جرت في الميعاد﴾

قوله عنه عليه السلام عن الله تعالى « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيراً

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة في كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فان الذي أعطى به ثم غدر جنى على عهد الله تعالى بالجناية والنقض وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذي باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فان حقه في الحر إقامته لعبادته التي خلق الجن والانس لها قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فمن استرق حراً فقد عطل عليه العبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيراً من النوافل المعارضة لخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله في الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لفائدة عظيمة سئل عنها في الميعاد وهي أن كثيراً من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم لملك من الملوك أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الاحرار فكيف يعظم الانتم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون العتق ويضرم العتق في تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفية المؤونة في عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيراً من المعتقن فكيف يكون في عتق هذه من الأجر ماورد في أجر العتق والجواب أنك أيها السائل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الآخروية وكما بينها والحر يتفرغ لعبادة الله تعالى ولذلك جعل العتق كفارة القتل ليوجد نفساً مثل التي أعدها تعبد الله تعالى فالذى يرغب في الرق لتحصيل الرفعة في الدنيا والجاه والمال يرغب في شيء يسير فان ترك العبادة والارتداد منها التي كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد الكاره للعتق إنما كرهه لجهله فان الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة خانية والعتق تحصل له السعادة الابدية ويتوكل في الرزق على الله تعالى فان رزقه رزقا رغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا نظر إلى الآخرة وهو مقصود الشارع ولا يمكن غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذي استأجر أجراً فاستوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذي باع حراً فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

مسئلة رجل استأجر مطلقته لارضاع ابنته منها في بلد معين ثم سافرت المطلقة

المذكورة بالبنيت من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجرة رضاءها مدة سفرها ؟
 ﴿ اجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردها إلى البلد فان عين عليه ثبت اختيار
 الفسخ فان لم يفسخ حتى مضت المدة وهي ترضعها في الغيبة استقرت الاجرة
 عليه . قلته تفقها لا تقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لابن الدمياطى أجر إقطاعه لرجلين لينتفعسا به كيف شاءا
 على الوجه الشرعى فأرادا زرع نيلة أو سمما وذلك مما يضعف الأرض
 ويفسدها فهل لهما ذلك .

﴿ اجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لهما ولا لأحدهما أن يزرع فيها
 إلا ما يرضاه صاحبهما والله أعلم . ومستندى في بطلانها قوله كيف شاءا فانه يقتضى
 أن انتفاع كل منهما منوط بمشيئته ومشية الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة
 فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبيد بن عبد الله في عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستأجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة
 والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بكذا وجاء ذلك الشهر تسعا
 وعشرين فانتفع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام
 ثم انفسخت الاجارة بسبب اقتضاه في أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة
 وهو أول الشهر الثانى فما يلزم المستأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم المستأجر أجرة عشر الشهر العددي وثلاث عشره وهو
 أربعة أيام من ثلاثين يوما ولا يستحق عليه الا عند مضى ستة وعشرين يوما
 من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعى
 رضى الله عنه فانه تحسب أحد عشر شهرا هلالية ويسكمل شهرا بالعدد
 أربعة من الشهر الذى وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر
 المدة فلزم من ذلك ما قلناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام
 إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم انفسخت وانما يقتضى انفساخها
 رجوع بقية المنافع إلى المؤجر ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجرة
 ما استوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولا يستحق قبض شيء منها
 الا عند تمام شهرها وكذا لو استأجر شهرا بعشرة مؤجلة إلى آخره فاستوفى نصفه
 وتقابلا فلا يستحق عليه قبض الخمسة المقابلة لما استوفاه الا من آخر الشهر لانه
 لا موجب لحلول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهي مقتضى المذهب
 وأما ما فى أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانفساخ يقتضي حلها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الاربعة الايام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لوجه له ولا يأتي على مذهب أحد وينبغي ان يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما اذا كانت ايام الشهر كلها سواء فان اختلفت بان كان بعضها أكثر قيمة من بعض فينبغي أن يراعى ذلك في التقسيط وقد يقتضى الحال أن الاربعة الايام قسطها يزيد على ما قلناه أو ينقص والله أعلم .

مسئلة ما تقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى في رجل صانع البسط دفع اليه زيد دراهم ليشترى بها ما يحتاج اليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء ببعضها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة ما ادعى تلفه أم لا ؟

جواب رضي الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية في الجامع الطيلوني عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو في رجل يصنع البسط دفع اليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاء ببعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ما تلف أولاً هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ وما يتلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه وما أحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بثمنه من الدراهم على ما يتفقان عليه والا فيردها أو ما هذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى فتيا صورة السؤال كصورته التي كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لا يضمن وأن يده يد أمانة أو ما هذا معناه فدفعتمتها الى محضرها عالماً بأنها ليست أهلاً لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب بعض الجماعة قراءتها في الدرس فامتنعت من ذلك ولأنني لا أشتبه على أحد ولا أذكره بسوء لكن بخلاف المسئلة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع في تجليد الكتب وفي استعمال الخفاف والقماش والشراميز وغيرها ، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبي حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه في الام وذكرها الاصحاب المتقدمون في كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس بيع عين ولا اجارة على عمل في عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد .

من المسلمين ولا أشار إليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف اجماع العلماء فإن عندنا العقد فاسد وصحيحه يقتضى الضمان ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان العقود الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبي حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالمنقبض المقبوض عن بيع صحيح أو كالأجرة المقبوضة عن اجارة صحيحة والحكم فيهما أنها مضمونان ضمان العقد فلقول خراج ذلك عن أحكام الضمان بالكية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جمع بين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشرعية وأحكامها ومداركها ومأخذها ، والثاني الاشتغال بالكتب المختصرة للحاوى الصغير وأمثاله فإنه بكل ذهنه وشعبه في حل ألقاظه من غير حترء على حقيقة الفقه ، ويعتقد مع ذلك بفقه فيقع في أمثال هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينتفع بها في استحضار مسائل الفقه والاشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره وأما أن الفقه يتناول منه فلا غاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة في نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية الفروعية وتناولها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعتمدين ومعرفة مأخذها وهذا هو الفقه وأصحابه هم المسمون بالعلماء ، والثاني معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كالتفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك الفقهية وأصحابه يسمون علماء . والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهى العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وإن سميانهم فضلاء لانسميهم فقهاء ولأعلماء وإنما يفلط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء ، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث . ثم بلغنى بمد ذلك أن القموى في ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة في هذه الورقة واستفتى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدري هل وافقه واحد عليها أولاً ولكن نقل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسألة الاجير المشترك وهذا إن كان وقم جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس . ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها في السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذى كتب أولاً بعدم الضمان وسألنى محضرها هل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فإن السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتمجبت من شخص يصدر منه هذا فإن دأب أهل العلم

إذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التماضى والتلبس وقال لى قائل أنهم أنكروا
مضى لفظة الاستصناع فيأله للجهل هذه عبارة الشافعى فى الام وعبارة الاصحاب
المتقدمين وعبارة الفقهاء من غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبغى لمن هذا
حاله أن يسمون نفسه عن الوقوع فى أمانال هذا خير له :

وللجروب رجال يعرفون بها وللدواوين كتاب وحساب
والعلم صعب لا ينال بالهويناء وليست كل الطباع تقبله بل من الناس من يشتغل
عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه فى مدة يسيرة وهو فضل الله
يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور فى هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص
المشار اليه أجاب فى ذلك بأنه لا يلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً فى حفظه إذ يده
يد أمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فان الصورة إذا
لم يكن فيها غير ماذكر حقيقة توكليل فاسد لان ما يحتاج اليه البسط مجهول
والتوكيل فى المجهول لا يصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فكل ما يشتريه الوكيل
من صوف وغيره واقع له لا يملكه الموكل فاذا صنعه بسطاً وتلف تلف على
ملك الصانع فليست يده على البسط يد أمانة لان يد الأمانة انما تكون إذا كانت
البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم فى يد الوكيل ولم يسأل المستفتى عنها فالجواب
أنه لا يغرم البسط وانها فى يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا ان التوكيل صحيح وان الصوف
ملك الدافع فالصناعة ملحقه بالاعيان وحكمها بالنسبة الى الاجرة حكم المبيع بالنسبة الى
التمن ويد الصانع عليه يضمنان لا يد أمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ ويبين ما يضمنه
من ذلك مما لا يضمنه ما يعرض له فان فرض صورة أخرى فهمى لم تذكر ولو لم يكن فى
خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق فى موضع التفصيل ونحن إذا طلب منا الجواب
عما ذكر فى هذه الورقة وذكرنا تفصيلا فيه وبياناً لحكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

كتاب إحياء الموات وتملك المباحات

مسألة قال الشيخ الامام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب
الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفه وحضر إلى القاضى من هو أحق بها
وولاية القاضى شاملة لها وجب عليه توليته ومتى أخر بغير عذر عصى وإن
كان أهلاً ولم يتبين أنه أحق ولم يعارضه غيره وجب عليه أيضاً إلا أن يكون
فى مهلة النظر فى الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لا ينفذ ذلك
بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) والقاضى
مؤمن على الوظائف فيجب عليه أدائها إلى أهلها وقوله صلوات الله عليه من سبق الى

مالم يسبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يعذر أيضا بكونه
الاحب التوقف حتى ينظر ما يرسم به الأمير لأن أمر الشرع مقدم على كل أمر إلا
أن يخشى من الأمير فيكون كالإكراه والله أعلم انتهى .

مسألة جرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان
وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للأخر المبادرة إلى الأخذ منه .

جواب الشيخ الإمام رحمه الله عما نصه : ذكر الماوردي في باب التيمم
أنه يكون مسيئا واستطرد البحث بين الفقهاء عندي في الغزالية إلى ظيهره في مال
بيت المال وإن الإمام لا يجوز له تقديم غير الأخرج على الأوج ولو لم يكن
إمام فهل لغير الأوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك
وملت إلى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله عَلَيْهِ السَّلَام إنما أنا قاسم والمعطى الله
وجه الدلالة أن التملك والاعطاء إنما هو من الله لا من الإمام فليس للإمام أن
يملك أحدا إلا ما ملكه الله تعالى ونمنا وظيفته الإمام القسمة والقسمة لا بد أن
تكون بالعدل ومن العدل تقديم الأوج والتسوية بين متساوي الحاجة فإذا
قسم بينهما ودفعه إليهما علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة إنما هي
معينة لما كان مبيها كما هو بين الشريكين فإذا لم يكن إمام وبدل أحدهما
واستأثر به كنان كما لو استأثر بعض الشركاء بالمال المشترك ليس له ذلك انتهى .

مسألة في حوض سبيل هل يمنع من يسقى منه من السقاين .

جواب الشيخ الإمام رحمه الله لا يمنع إذا لم يعرف شرط واقفه بتخصيصه
إلا أن يسقى إليه أحد من يشرب أو يسقى دابة ونحوها فيقدم السابق
ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أحواض السبيل كلها
يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فإن استويا
في السق وتنازعا أفرع بينهما والله أعلم انتهى .

مسألة سئل عن أنهار دمشق ومحاريها هل هي مملوكة أم لا . والذي أقوله
أن الأنهار المذكورة ومحاريها العامة ليست مملوكة بل هي مباحة لا يجوز لأحد
تملكها وأما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الأنهار الكبار كالنيل والفرات
مباحة كما صرح به الفقهاء في كتبهم ولا يجوز تملك شيء منها بالأحياء ولا
بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حافاتها التي يحتاج عموم الناس إلى
الارتفاق بها لأجلها والأنهار الصغيرة التي حضرها قوم مخصوصون معروفون
مملوكة لهم مشتركة لهم كسائر الأملاك المشتركة . والأنهار المجهولة الحال إذا كانت

في أيدي الناس فحكمها حكم المملوكة لان اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار فليس واحد منها في يد أقوام مخصوصين ولا المجارى التي يصل اليها الماء منها وإنما في يد أقوام مخصوصين بدمشق وبظواهرها أملاك لهم من دور وطواحين وحمامات وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياع في ظواهرها وغوطها ومروجها وتلك المجارى يصل فيها الماء اليهم منها ويضاف اليها اضافة تخصيص لا إضافة ملك وأيديهم إنما هي على أملاكهم خاصة لاتجاوزها ، ولو كانت تلك المجارى والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو في النهر لوجب العلم بها عند الشراء والوقف ونحوه وليس ذلك بواقع بعلم إنما في أيديهم وملكهم على ماهو في الصورة الظاهرة وإنما لمن كان له حق من ذلك النهر في اجراء ذلك الحق اليه وذلك المجرى الواصل اليه يجب تمكنه منه ومن اجراء الماء فيه ما لم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البته بل ذلك امامباح واما وقف وانما قلنا لانه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل الفتح ودخل في الفتح فقد شمله وقف عمر رضى الله عنه كسائر الاراضى وأرض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا أو باناس وغيرها أو بناء كالقنوات والمجارى التي داخل دمشق وخارجها والدور المبنية التي يصل الماء فيها اليها والتصرف فيها كالنصرف في الاوقاف العامة وللناظر في الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لان الماء مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلأ وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمتنع على الناظر العام ذلك وان لم يجر عليه أثر ملك فهو على الاباحة الاصلية لكل أحد لا انتفاع به منه فهذا مقام ينبغي ان يتقرر ويفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يسقى قبل الاسفل بالسنة الصحيحة الثابتة التي حكم بها النبي صلى الله عليه وسلم بين الزبير والانصارى وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو أعلى ولا يتقدم على الاسفل لان الاسفل سبق بالاستحقاق فاذا وجدنا مكانين أعلى وأسفل وجهلنا السابق منهما وليس لاحدهما ما يدل على تقدمه قدمنا الأعلى على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للاعلى شرباً وأراد أن يحدث شرباً لانه أعلى منعه ان يتقدم على الاسفل لاننا نستدل بشرب الاسفل على تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجارى التي في دمشق وظواهرها قد نبت بها حق لكل من هي له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدث شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر ما لا يضر بالاسفل ويستقل بذلك أن كان ملكه مجاوراً لماء النهر بحيث لا يكون تصرفه الا في الماء المباح وبإذن الامام ان كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فاذا لم يكن فيه ضرر فحق على الامام تمكنه منه إذا كان له حاجة اليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تمكنه منه إلا ان كان حقاً ثابتاً له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا ما لم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهي الخانقاة السميساطية^(١) والخانقاة الاندلسية لهما على ما دل عليه كتاب وقتهما حق من نهر القنوات ولم يعين في الكتاب لكن لهم طريق الى تعيينه وعادة ومن عادته أن يمر في مكان ويصل اليهم منه وكان ذلك المكان بستاناً الفيرهم فحكر وحدث فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وعملوا عليه جنينات يمتنع بسببها وصول ماء الصوفية اليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البسادة قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء الى بستانهم وسد ذلك المكان الذي منه ذلك الماء في الحسكر فنظرت في ذلك فوجدت متى فتح الصوفية ما يقصدونه مع بقاء المكان الاول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذي يصل اليهم زياداً على المستحق ومتى بقي الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سد عن الحسكر بالكلية تضرر أصحاب الحسكر ولهم حق الشرب والضوء ولم يره اليهم والعرف يقتضى فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لأهل الحسكر حق ولبستان الخانقتين حق ، وجعله نصفين بعيدان حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الآدمي ووضوئه فرأيت المصلحة في أن يكون لأهل الحسكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من المعلم المفتوح الى الحكم ثلثه ويسد ثلثاه فان أمكن الصوفية بناء مجرى في تلك الارض يتعمد على أهل الحسكر الوصول اليه بحيث يمر الماء اليهم منه فعل والا فيرمى ماؤها أعنى ماء الثلثين على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة باذن ولي الامر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثي الماء الذي كان يدخل من ذلك الحسكر ليربهم منه فان هذا أمر موثوق به ومتى قيل لأهل الحسكر لا تسقوا به شجرا لا يوثق بوفائهم بذلك فهذا الذي رأيته هو أقرب الى العدل وان لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب في يوم الثلاثاء العشر الاول من ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

(١) في الأصل «الشميساطية» وهو غلط على ما في القاموس ومعهما البلدان وغيرها .

﴿ فصل ﴾

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات في مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها ، هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام في أنهار دمشق وما يتعلق بها في مسائل أحدها : أرض النهر وهي القرار الذي يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذي يمر فيه ، الثالثة حافته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التى لا بناء فيها ، الخامسة الابنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد ، قبل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التى يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة فى منتهائها التى تنتهى اليها تلك المياه .

﴿ المسألة الاولى ﴾ (١) أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالدرجة والليل والفراة فهو مباح لملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون ومياه الاودية والموات والعيون التى فى الجبال التى لا صنيع للآدميين فى ابطالها واجرائها كل ذلك لا ملك فيه لأحد ولا فى مقره ومجراه فان حضرا اليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاق المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا أقرع بينهما فان أراد أحد السقى وهناك محتاج إلى الشرب فالشرب أولى ومن اخذ منه شيئا أو جعله فى حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفرد صاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شيء منه ملك انسان بسبيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لا امتناع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده فيه وجهان أصحهما الاول ، واذا خرج من أرضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى أرضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفي الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجرى من النهر العظيم فى ساقية غير مملوكة بأن انحرفت بنفسها سقى الاول أرضه ثم يرسله الى الثانى ثم الثانى الى الثالث ولم يحبس الماء فى أرضه ؟ وجهان الذى عليه الجمهور حتى يبلغ الى السكبيين ، والثانى يرجع فى قدر السقى الى العادة والحاجة ، قال الماوردى ليس التقدير بالآكميين فى كل الارمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف ما فيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة وبوجه السقى وحكى وجهه عن الداركي أن الاعلى لا يقدم على الاسفل لسكون يسكن بالحصى وهذا غريب باطل وهو

(١) هاتان الصفحتان زيادة فى المصرية .

مذهب أبي حنيفة والظاهر ان صورته في صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مباح في موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض على الحد المستحق أفرد كل بعض بالسقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ السكعين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرة أخرى ممكن منه على الصحيح ولوتنازع اثنان ارضاها متجاذبان أو أرادا شق النهر من موضعين متجاذبين يدينا وشمالا فهل يقرع أو يقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة اوجه اصحها يقرع ، ولو اراد رجل احياء موات أو سقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمرافقتها والماء من اعظم مرافقتها والا فلا منع وإذا كان زرع الاسفل يهلك الا ان ينتهي اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه واذا احيى على النهر الصغير رجل ايضاً مواتاً هي اقرب الى فوهة النهر من اراضيهم فانهم احق بمائه فاذا فضل عنهم شيء سقى الحيا منه ولا نقول ان هذا الماء ملك لهم كما اذا جاوزه ملكوه وانما هو من مرافق ملككم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فما فضل منهم كان لمن احيى على ذلك الماء مواتاً قاله القاضي أبو الطيب . عمارة خافات هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبنى عليها من شاء فتنظرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كحفير النهر في الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأضر بالملك لم يحجز والا فوجهان احدهما المنع كالتصرف في سائر مرافق العمارات وأصحبها الجواز كما مر اع الجناح في السكة النافذة ولو اراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يحجز واذا لم يصعد الماء الى ارضه الا بأن يبنى في عرض النهر دسكراً فقطع الماء من دونه فله ان يبنى الدسكرة لقصة الزبير لا حبس الماء لا يمكن الا باحداث دسكرة في عرض النهر واذا كان النهر كبيراً غير مملوك فن ان اراد ان يأخذ منه بصيغته شرباً أو يجعل له اليه تبعيضاً لم يمنع ولا يمنع من حبس مائه في ارضه اما الانهار والسواقي المملوكة بان حفر نهراً يدخل فيه الماء من الوادي العظيم أو من النهر المحرق منه فالماء باق على اباخته وملك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو عاصم والمتسولي ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا بدلى فيه احد

ولو اذيجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهراً ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان
اشترك جماعة في الحفر اشتركوا في الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان
يكون منهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه
فان زاد واحد متطوعاً فلا شيء له على الباقي وان زاد مكرهاً أو شرطوا له عوضاً
رجع اليهم بأجرة مازاد ، وليس للأعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء
بالايام واناساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولورجع بعد ما استوفى نصيبه وقبل
ان يستوفى له اجرة نصيبه من النهر للمدة التي اجري فيها فان اقتسموا الماء
نفسه فبالاقناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة مستوية للأعلى والأسفل في عرض
النهر ويفتح فيها ثقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز ان تكون
الثقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ ثقبه والآخر
ثقبين ويسد كل واحد نصيبه في ساقية الى أرضه ان يدير رحاً باصاير اليه ولا
يشق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رحاً فان اقتسموا بالمهاياة جاز
ايضا وقد يكون الماء قليلاً ولا ينتفع به الا كذلك ولكل واحد الرجوع في
الاصح ، وقيل لا تصح القسمة بالمهاياة وقيل يلزم ، ولو أراد أحدهم ان يأخذ
نصيبه من الماء ويستقى به أرضاً ليس لها رسم شرب من هذا النهر منع .
ولو ارادوا قسمة النهر عرضاً جاز ولا يجرى فيها الأجبار كما في الجدار الحامل
ولو اراد الشركاء الذين أرضهم أسفل توسع فم النهر لم يحز الارض الاولين لانهم
شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاولين تضيق فم النهر الارض الآخرين
وليس لأحدهم بناء قنطرة عليه أو رحاً أو غرس شجرة على حافته الارض
الشركاء ولو ارادوا احدهم تقديم رأس الساقية التي يجرى فيها الماء الى أرضه
او تأخيرها لم يحز لانه تصرف في الحافة المشتركة . ولو كان لأحدهم ماء في أعلى النهر
أجراه في النهر المشترك رضا الشركاء ايأخذه من الأسفل ويسقى أرضه فله
الرجوع متى شاء ولأنه عارية وسقية هذا النهر وعمارته على الشركاء بحسب الملك
وهل على كل واحد عمارة المستقل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثاني نعم وهو
الاصح عند العبادي لاشتراكهم ، وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر
إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شرباً من موضع آخر حكماً عند التنازع
بأن لها شرباً منه ، ولو تنازع الشركاء في النهر في قدر أنصبتهم فهل يحمل على
قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الأول . ولو صادفنا نهراً اتقى منه أرضون
فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكماً أنه مملوك لانهم أصحاب يد وانتفاع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأما كونه مملوكاً ففيه نظر وينبغي أن يقال أنه يختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وإن كانت اليد تدل على الملك في غير هذه الصورة ولكن هنا عارض الملك أن العرف يقضى بعدم تمكنهم من بيعه والتصرف فيه وإنما يملكون أملاكهم التي يسقونها منه ولهم حق سقيها منه وذلك اختصاص به لأملاك له وصاحب التتمة فرضه في نهر على حافته أراض منه تسقى وهذا قريب لأن أصحاب الاراضى المجاورة له قد يقال إنهم لاحظتهم به أصحاب أيد بخلاف ما إذا كانت الاراضى التي تسقى به بعيدة والمجارى منه اليها يتخلل بينها ايدان لغيرهم فالقول بأن من يسقى منه مالك له لا وجه له ولا أظن أحداً يقوله فلتحمل هذه المسئلة على ما فرضه صاحب التتمة ومياه دمشق ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحداً من الشراء فيه الارض المملوكة له مطلقاً لم يدخل الشرب في البيع ، وإن قال بملك الارض بحقوقها الداخلة والخارجة هل يدخل في البيع ؟ وجهان في التتمة أحدهما لا يدخل إلا بالتخصيص لانه مستقل يقبل الافراد فإنه لو باع نصيبه من النهر صح وكذا الحكم في اجارة الارض ، وعند أبي حنيفة الشرب يدخل في اجارة الارض وإذا أراد أن ينقل الحق في نفس الشرب إلى موضع بقا ملكه في النهر يبيع أو هبة أو صدقة في النهر يأخذ الماء من نهر كبير لا يجوز لأن الماء ليس بملك له وإن قال اسق أرضي من شريك لاسقى أرضك من شربي لم يصح لانه إذا لم يحجز مقابلته بمعلوم فبالجهول أولى فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر استحق أجره مثل المجرى في تلك المدة ، ولو حفر نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم فجاء آخر وأراد أن يحفر فوقه نهراً ويجرى فيه الماء من النهر اما على الحافة أو متصلة بأرض على الحافة قال المتولى فإن رأينا ساقية مادة من النهر اليها نحكم بأن لها شرباً من النهر وإن لم يكن هناك ساقية فإن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وإن لم يكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لأهل النهر لأن الارض المعدة للزراعة لا تستغنى عن شرب وليس للارض شرب آخر فدل ظاهر الحال على أن شربها من النهر ولو كان النهر ينصب في أجمة مملوكة وحوالى النهر اراض مملوكة فتنازع أربابها وصاحب الاجمة في الماء يقسم الماء بين الجميع لانا جعلنا النهر مملوكاً لأهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ما قلناه في المسئلة المتقدمة عن التتمة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك في اراض محيطة بالنهر سواء جاورته كلها أو كانت بعضها بل يقتضى وكلامنا في ما هو في اراض محيطة بالنهر ليس

صاحبه ماله كالشئ من النهر ولكن ير عليها الماء إلى أماكن يسقى منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى موات بحنيه أو إلى أرض مملوكة لم يجز إلا بأذن الشركاء . إذا عرف هذا فأنهار دمشق اما ردا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور في شعر حسان بن ثابت فهو موجود في ذلك الوقت وقبله فأرضه والعين التي يجرى الماء فيها منها اما مباحة وهو الظاهر واما أن يكون كان مملوكا لكفار واستقل عنهم إلى المسلمين فيئاً باقياً على ذلك أو وقفاً من عمر بن الخطاب رضي الله عنه كأرض السواد أو أياً ما كان فليس ملكاً لأحد وأما بقية الأنهار التي فيها مثل يزيد وثورا وباناس ونهر المزة ونهر قبيبة المسمى نهر القنوت وغيرها فالظاهر أيضاً أنها كذلك وأنها متقدمة لأن دمشق مذكورة في الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الاسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف في موات فليس بمملوك وما كان بحفر فان قصد به من حفره الاباحة فكذلك وان قصد نفسه فلك له ولكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الاول لا يجوز للأمام تخصيص طائفة بجميعة ولا يبيع بخلاف الاملاك المنتقلة إلى بيت المال التي يعطى منها ويبيع منها لان هذه الانهار تقع لمن هو موجود ولمن يأتي يوم القيامة وتشهد ضرورة الناس جميعهم إلى الشرب منها واستعمالها والسقى منها فليس للامام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بدرهم أو دنائير أو بأرض ان جازله ذلك في الأرض حيث لا تشتد ضرورة عموم المسلمين إلى تلك الأرض بخلاف ما نحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بحفر فلا نعتقد الحالين وقد قلنا على الحالين إنها لعموم المسلمين فبذلك تبين انها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من اننا لو صادفنا نهراً تسقى منه ارضون فلم ندر أنه حفر أو انحرف حكمنا بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكل ذلك ويمكن فرضه فيما اذا علمت ايديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع في هذه الانهر التي في دمشق انها بما في ايديهم على املاكهم . يقولون في الكتب بحقها من النهر ومقتضى ذلك انه انما لهم من النهر حق لملك ، ويقتضد هذا بأصول منها ان الاصل عدم الحفر ولا يقال الاصل عدم الانحراف لان الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو اصل ، ومنها ان الاصل عدم الملك فيئته في الحق وهو الدار مثلاً لما تحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك ويستصحب عدم الملك في ارض النهر . ومنها لو أثبتنا الملك في أرض النهر لصحاب

الاملاك لاحتيج عند شرائها والعقد عليها الى معرفة مقدار مالها من ارض النهر
والبحري الاصل منه اليه ولما صح الشراء الا بذلك ولم نجد أحداً يفعل ذلك. ومنها انه كان
يجوز افراده بالبيع ولم نجد أحداً يقول ذلك ويعد حداً ولا ينحصر المستحقون له .
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سيوجدون .
ومنها ان يلزم تمكين اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .
وهذه الامور كلها في غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول بانيات
اختصاص من غير ملك لا يترتب عليه شيء من المفساد فهذا حكم القرار الذي يمر عليه ،
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذي ذكره ابن عساكر
في تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرني الثقة انه كان نهر ابيناطيا
يسقى ضعيتين لقوم يقال لهم بنو قوفا لم يسكن فيه لاحد شيء غيرهما فأتوا زمن
معاوية من غير وارث فأخذ معاوية ضياعهم واموالهم فلما ولي يزيد نظر الى ارض
واسعة ليس لها ماء وكان يريد ينظر الى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره ففهمه من
ذلك اهل الغوطة فتلطف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه الى ذلك
فاحتفره ستة أشبار في عمق ستة أشبار وله مثل ذلك فلما ولي هشام بن عبد الملك
سأله اهل حرستا شرب شفاهم وماء لمسجدهم فكلم فاطمة بنت عاتكة ابنة يزيد
في ذلك فأجابته على ان احتفر ساقية تجري اليهم للشرب وفتح لهم حجراً فقرأ
في فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجري له شيئاً يسقى ضيعته وأجابه
وفتح له ماضية ، ثم سأله خاله ففتح له ماضية قال وقل الماء في العين لكرائها
فدخلوا المسكرات فبينما هم كذلك اذا هم بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء
من كوى فيها يسمعون داخلها خرير ماء كثير ويسمعون صوت اضطراب
السمك فيها فكتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يخرجوا شيئاً وان يكرروا بين يديه
فأكروا ولم يزل كذلك الى ولاية هشام فشكا اهل بردا اليه فله الماء فأمر القسامين
زيد ان يميزهم الانهار فازها فأعطى اهل نهر يزيد ستة عشر مسكبة والفرق^(١)
الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع
مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكبة ونهر ثورا اثنتي وأربعين مسكبة وفيه يومئذ
أربع عشرة ماضية وليس عليها رحا ونهر قينية احدى عشرة مسكبة ونهر بانياس
ثلاثين مسكبة وجعلت مسكبة ليزيد بن أبي مریم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح
الهاشمي بعد ذلك ونهر مجدول اثنتي عشرة مسكبة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

(١) في تهذيب ابن عساكر « الغور الكبير والغور الصغير » .

حيوة وهو الزلف اثنتى عشرة مسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكب ونهر التومة السفلى اربع مساكب ونهر الزوابون اربع مساكب ونهر الملك اربع مساكب فالجملة مائة واثنان وثلاثون مسكبة ولكن ينضم من نهر ثورا وغيره الى بعض هذه الانهار ماء كثير والقناة لم تمتاز يومئذ تأخذ ملء جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقية فجعله فى القناة الى الجامع والحجر شبر ونصف فى شبر ونصف وبيت النقب شبر فى أقل من شبر على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليس لاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئاً ولا لاصحاب القساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل على الولا قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهى مسقوفة على يده فلا ينال سقفاها وليس فيها شئ مألوم . وذكر ابن عساكر القتي المسيلة بنفق مائة ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . (المسألة الثانية) الماء الذى يمر فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم مما قدمناه فى الانهار المملوكة وان مالكيها اغتلم في الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمال جائزان فيها لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنع شاربها أو مستعملاً أو ساقياً لدوابه منها اذا لم يدخل الى ملك غيره وأو جلس فى ملكه وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فقتضى ما قدمناه عن أبى عاصم والمتولى أنه يجوز ان يمد يده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذى حكيناه فى منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنع من ذلك لمرور يده على هواء ملك غيره ، ويحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للادخار والتملك والتناول باليد للشرب أسهل منه ، ولوفرضنا ان حافة النهر المملوك ليست مملوكة فلا شك فى جواز ما فرضناه من الاعتراف لعدم التصرف فى ملك الغير ولا فى الهواء بل يجوز فى مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاوراً للماء للشرب منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعاً وإنما يمنع عليه سقى الارض وينبغى ان يجعل ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولا يضيع على أهله سوى قيد الشرب والاستعمال والذاهب منه الى قناة الوسخ وأما التنظيف فيرجع الى النهر . وإنما نهيت على ذلك لاني رأيت كثيراً من المياه بدمشق وخارجها النظيفة تذهب بغير انتفاع فلا يجعل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملك له وإنما يجعل له ان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويسقى دوابه من ذلك الماء فى مروره لحاجة . (المسألة الثالثة) حافته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذا يكون

حكمها بأن التصرف فيها لا يجوز لغير الملاك وإمرار اليد في هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمنا حكمه أما إذا كانت غير مملوكة فلا يمتنع ، وحافات النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب أن يسكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لأرباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لحل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها في النهر وخارجاته لشربه واستعماله وسقى دوابه بأذن وبغير إذن ، وأما فتح كوته في تلك الحافة فلا يجوز له الافراد به الا بأذن الامام أو من له النظر العام فان كان ذلك مما يضر لم يحز له أن يأذن له فيه ولا يجوز له فتحه ، وإن كان ممالا يضر جاز لمن له النظر العام الاذن فيه وجاز للأذن له الفتح بالأذن إذا لم يكن ذلك ينقص حقا من حقوق أرباب السواقي الخارجة من ذلك النهر العالية والسافلة فان نقص شيئا لم يحز . (المسألة الرابعة) المجارى الخارجة منها التي لا بناء فيها وإذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر أن حكمها حكم أرض النهر على ما ذكرناه بالطريق الذى قدمناه . (المسألة الخامسة) الأبنية التي في المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء إذا لم يعرف واضعه حكمه حكم النهر الذى لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسمى بالدوايه وهو بناء ممد من نهر القنوات الى المدينة . ورأيت فيه وفي غيره من جنسه مواضع شت فتحت لاحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغى أن يفعل ذلك على الوجه الذى قدمناه بحيث لا يخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وأن فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فان كثيرا من الناس عملوا سبلانات بذلك ولم يظهر انكارها مطلقا ولكن على الوجه الذى ذكرناه . (المسألة السادسة) بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بعينه وحكمها كالحكم الذى قدمناه قبل دخولها الى البلد . (المسألة السابعة) بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبيئته ويده وأما المجرى الذى في حدوده فهل نقول انه ملكه لأنه في الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا أو نقول بأنه كبقية المجرى قبل أن يصل اليه وبعد ما ينفصل عنه وأنه كالطريق وإن ذلك متقدم على ملكه وملكه طارىء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يترجع عندي فيه شيء فان كان الاول فله في الماء حق الاختصاص كما قدمناه في الماء

الذى يدخل فى النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ماسبق وليس للشارب ولا لغيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثانى فللشارب حق الدخول لاصلاحه ومما يتفرع على ذلك ايضا ان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه فى ملكه وعلى الثانى يكون حقا له وعليه فى حصى ملكه لافى ملكه . (المسألة الثامنة) بعد خروجها منه الى غيره الكلام فى ذلك الغير كما فى الذى قبله وليس لواحد منهما ان يزيد فى الانتفاع على ما جرت به العادة ولا يحاسب عن الآخر ولا سقى به زرعاً أو شجراً لم تجر به العادة . (المسألة التاسعة) الاماكن التى يشرب منها وما يحدث من تلك الاماكن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متساوية فى الاستحقاق على ما هو معين فى كتبهم وأيديهم ولا يتقدم منهم أعلى على اسفل ولا اسفل على أعلى لانا لم نعلم من سبق اولاً فنجعلهم كلهم سواء فى السبق وليس لاحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا باذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازاً من الوقف وغيره حيث لا يمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحدث استحقاقاً من ذلك النهر يضرهم أو يأخذوا بشئ من تلك المجارى فان كان لا يضر فيجوز لما قدمناه من الاباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من النظر العام . (المسألة العاشرة) فى منتهائها التى تنتهى اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أو مباح فأباحه صاحبه فهو على الاباحة وان انتهت الى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد اصحاب الاملاك الذى مر عليهم فله فيه حق كلهم . وفى دمشق قنوات إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ فى نهر يسمى نهر الانباط يسقى من الخضراوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شئ من بيت المال وبيعه باطل لنجاسته ولما قلنا أن الماء مباح . فان قيل ان فى الماء الوسخ ما يملك بالحوز . فجوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضاً اختلط المملوك بغير المملوك ولا شك ان البيع لا يصح فى الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والا فلا . وأما الاقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المعادن الظاهرة لا يجوز وهذا مثله لكن المفهوم من كلامهم ان ذلك فى إقطاع التملك أما إقطاع الارفاق فالظاهر جوازه لانه ينتفع به ولا يضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم تكلموا فيه ولا فى الاقطاعات التى يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

(كتاب الوقف)

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ما تقول السادة الفقهاء أئمة الدين وفقهم

الله تعالى لعاقبته في رجل حبس أماً كن وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم
من بعدها لأولادها ينظر منهم أصلهم حالاً لا يزال ذلك فيهم الأصلح فالأصلح
أبداً ما عاشوا وتناسلوا فإن انقرضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم
لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهم مقدمة في ذلك على غيرها لا يزال ذلك فيهن
ما تناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فإن انقرضن عن آخرهن انتقل النظر
في ذلك لأولاد أولادها الأصلح فالأصلح على حسب ما تقدم في آبائهم طبقة بعد
طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل
طبقة علياً كان أولى بذلك من غيره ممن هو في طبقته لا يزال ذلك فيهم ماداموا
وتناسلوا فإن انقرضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته
المذكورة ثم لأولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا
تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

﴿جواب﴾ رحمه الله بعد ما أخبرته بالأشكال الذي وقع في هذه الفتوى بنظر
الاسكندرية المحروس وامتناع أهل النفر من الكتابة عليها وكتب خطه الكريم
في أصل الاستفتاء المرسل إليه من النفر المذكور وهو ما مثاله :

الحمد لله النظر في هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا نظر لابن ابن بنته حتى
تنقرض بنت البنت . ومتضمن هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التي تحتها وإن كل
طبقة مقدمون ذكورها على إناثها ولكن في عبارته قلق فنوضحه ونبين أنه
يجب حمله على ما قلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعدها لأولادها أماً إن يريد بالأولاد
الذكور فقط استعمالاً للعام في الخاص وأما أن يريد الذكور والإناث كما هو حقيقة
اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر في ذلك منهم أصلهم وبقوله
الأصلح فالأصلح فإنها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير في قوله فإن
انقرضوا على الاحتمال الأول إلى الأولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثاني
إلى الذكور من الأولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد انقراض الذكور
من أولاد ابنته ينتقل النظر لبنت بنته ولا يستحق بنات الابن شيئاً من النظر
مالم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الأولى منهم ولا يندرج
فيهم أولادهم لأن مقتضى قوله بعد ذلك أنهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل
أن يحكم بدخولهم قبلهن والاتناقض الكلام فالجمع بين الكلامين ما قلناه وليس
فيه الإخراج قوله عن ظاهره وهي لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكان
المراد بها ما عاشوا وأردفها بها تأكيداً وحملها على هذا أولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما ان التناقض لا يصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ما قلناه ممكن وان كان بطريق المجاز . الثاني ان المجاز لا بد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقة اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لا بد من ارتكاب مجاز فهذا المجاز وان بعد أولى من إلغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله في بنات البنت ماتناسلن محمول على ما قلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر في ذلك لاولاد اولادها أى لبنى بنى البنت بالتقرير الذى قدمناه . وقوله على حسب ما تقدم فى آبائهم أى الذكور من اولاد البنت على ما شرحناه أولا . وقوله بعد ذلك فان انقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ما شرحه فى الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاولادهن الذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكور كما دل عليه كلامه أولا على ما بينا وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاولاد اولاده الأصليح فالأصليح وبنت بنته الموجودة الآن داخله فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرية فيه . وإنما أطلت فى ذلك لانه بلغنى عن أهل الثغر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

﴿ الفتوى العراقية ﴾

امراة وقفت على ذكور وإناث بالسوية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لأقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فإخوته الأشقاء ثم لغير الأشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقته ثم لأقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعه عن ولد وإن سفل ثم حادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحق أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وعادله ما كان يعود لمتوفاه لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امراة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصه ولم تترك سوى ست اليمن وهى بنت عمتها وسوى اولاد ثلاث أخوات لست اليمن مات الأخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقي اولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن وحدها أو يشاركها فيه اولاد الأخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليمن عن ابنتين فهل تفردان بحصه أمهما .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه فى شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن التى هى بنت عمتها عملاً بقوله إلى من بقى بعده من أهل طبقة .

وأولاد أخوات ست اليمن محبوبون بخالاتهم عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض في هذا الوقف عموم أن أحدهما هذا فإنه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجب الطبقة السفلى بكاملها من ولده وولد غيره والثاني قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات إليه من ولده مقامه وهذا أعم من أن يكون بقي من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لا إشكال فيه ومحل التعارض في إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفي مثل هذا التعارض يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بعموم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لا يوجب إلغاء قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لانا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو أن نجعل هذا على عمومه وقيم الولد مقام والده مطلقاً فإن فيه إلغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وبيانه أن حجب الشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج إليه لو كان في اللفظ الأول ما يدخله وليس كذلك لانه إنما وقف على الأقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحترز عنه غاية ما في الباب أن يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست اليمن بعد وفاتها لبنتيها تنفردان به والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على بناته فاطمة وملكة وعائشة اثلاثاً لكل واحدة الثلث حياتها وبعدها لأولادها وإذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجع نصيبها لعقب الواقف فتوفيت عائشة ولم تعقب وخلفت اخوتها فاطمة وملكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الواقف توفيت ملكة عن أولاد ثم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفي طومان ويوسف ولكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فكيف يقسم ريع الوقف بين أولاد ملكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟ .

﴿الجواب﴾ لا أولاد ملكة الخسان ولا أولاد طومان الخمس ولا أولاد يوسف الخمس ولا أولاد نفيسة الخمس والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف في مرض موته املاً كذا تقدير اجرتها في كل شهر مائة وعشرون درهما على ابنتيه واخته وشرط أن يبدأ منه بثلاثين درهما في كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبز وما فضل عاين ثم مات وهن وارثات ولم تجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله وما زاد ميراث أو كل الثلث موقوف على قراءة السبع والخبر خاصة ؟ .

﴿الجواب﴾ في سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة المنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والعمارة ثلاثون درهما ومابقى لمن يرغب في شرائها لو كانت مما تباع فما بين القيمتين موصى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث التركة أو أقل صح فيه والافصح منه في قدر الثلث ويبطل في الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبتين والاخت الوارثات مابقى وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مناله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر ماذكر مائة دينار فالموصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهي أكثر من الثلث فيصح في ثلث الاملاك ويبطل في الباقي فلو كانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فالموصى به النصف والحكم بالصحة في الثلث لا يختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الالف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فالموصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف في ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا أنه متى كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائد أو دونها صح في الثلث ومتى كانت أكثر صح في الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك جل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثي الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح في الثلث وإن كان أقل الخمسة وقيمة الكامل ألف ومعهما خمسمائة آخر ففهمنا الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهي نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح في نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص في هذه الحالة أنه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح في الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص أنه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائدة أو أقل صح في الثلث وإن كانت أكثر صح في الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في قدر الزائد منها وإن كان أقل صح في ثلثها وفي نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم إنتهى .

﴿مسألة﴾ وفي وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تملكا شرعياً ثم وقفه على معتقه أيام حياته فادا توفي عاد ذلك وفقاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين



وله على وعثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه من الأولاد بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفى منهم ومن أولادهم ونسبهم أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ما كان جارياً من ذلك على الولد الذكر ومن توفى منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مما كان وقفاً على والدهما عليهما بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقي يعود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وقفاً على والدهما وقفاً عليهما ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقي مما كان وقفاً على أبيهما وقفاً على عصبات والدهما المسمى الأقرب فالأقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من هو له في درجته وذوى طبقته يقدم الأقرب اليه منهم فالأقرب لا يستحق ابن العم مع وجود الاخ شيئاً من ذلك يجري ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه ابداً ماتوا لدوا ودائماً تناسلوا وتماقبوا فاذا انقرضوا بأجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الآباء او توفوا بأجمعهم عاد عتقائه الواقف ثم على جهات متصلة فتوفى الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وباقي نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبة الأقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدهما مع ما انتقل اليه والنصف الباقي من نصيبه الذي أخرجه الواقف الى أقرب عصبات والدها لم يكن له عصبه ولم يكن من أهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على أولاد اخوته وهم أولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذي أخرجه الواقف عن البنت وجعله لأقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به لانه الأقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه ام يشاركه فيه أولاد اخوته مع ان الواقف جعل الاقربى مناط التقدم في استحقاق أهل الوقف ما بقى بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبه ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبه وهو اذا كانوا في

درجة من توفي ولم يجد نصيبه ولداً نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبقي
الابعد الابعد بقوله لا يستحق ابن العم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه
المقتضية ان بنت البطون في سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجرى ذلك
على الشروط المبينة فيه ابدأ وعلى من هي شرط فيه بقوله ابدأ ما نوالدواودائماً
ما تناسلوا وقيد الاستحقاق بالاقربية والحالة هذا افتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضى القضاة شمس الدين الحنفى ابن الحريرى اللهم وفق والطف .
يلتقل النصف الباقي المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم
تكن بنت عمر موجودة فانها ان كانت موجودة فهي مقدمة على الكل فى
النصف المذكور بالاقربية واما اولاد اولاد بنت نور الدولة فليس لهم
شئ الا بعدمه واذا لم تكن بنت عمر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور
الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهو ابن
بنت نور الدولة المذكور والثالث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى
اعلم . كتبه مجد الحريرى الانصارى الحنفى عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين
السنباطى عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف
منتقلاً للمذكور يختص به ان لم يكن بقى من اهل الوقف غيره بحكم موت من
تقدمه من البطون والباقي منقطع الوسط لا يهب أحد بحكم انهم ليسوا بمسور
ولا للنصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس
للاوقاف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه مجد بن عبد
الصمد الشافعى . جواب شيخ الاسلام بركة الانام تقي الدين ابى الحسن على بن
عبد الكافى السبكى الشافعى رضى الله عنه الله المستعان الحمد لله . ينتقل النصف الباقي
عن بنت ابن عثمان مما كان وفقاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته
وبنت عمر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين عملاً بقوله فيه على
الشرط المذكور أى بعد انقراض العصبات يكون لأولادهم على الوجه المشروح
أولاً من غير اشتراط المصوبة فى الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ورثة
عمر وعلى المستويين فى مصوبة ابن عثمان المتوفى وبعدهم عمر وعلى لا يمنع
استحقاق والدهما لما كانا يستحقان لو كانا حيين ويشتركون فى ذلك حملاً للفظه ثم
على ترتيب كل شخص على من يدلى لا على ترتيب الطبقة بكاملها تدل عليه
الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لأنه من جملة المشروط والله
سبحانه وتعالى اعلم . كتبه على السبكى . جواب قاضى القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : والله التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته عصبية لم ينتقل اليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصنف المذكور بعدهم والله تعالى أعلم . كتبته محمد بن ابراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب الدين السنباطي بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الاول أصلحه كما تقدم . جواب شمس الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط بانتقال المتوفى اليهم . وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتصويره ذلك كله والله أعلم راجع إلى أن يكون ما يأخذه من يأخذه من المذكورين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين لاغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالفاظ ، ولا بد في كل من يأخذ مع عدم ولد لمن يموت من مراعاة العصوبة والأقربىة فإذا لم تكن عصبية فلا بد من الأقربىة والأقربىة موجودة في ابن بنت نور الدولة فلا بد من تقدمه على غيره إذا لم يكن أحد فوقه من مستحق الوقف والله تعالى أعلم .

كتبته محمد بن أحمد بن ابراهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوحداً المجتهدين تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي رضى الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة ولو سلمت له ما يدعيه فهو سبب واحد لأسباب ، وحمله الشرط المذكور على ما ذكر يردده لفظاً ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بحيد لوجهين الأول ان الكلام ليس عند عدم ولد من يموت بل عند أى واحدة . الثاني ان عند عدم الولد لم يشترط الواقف العصوبة بخلاف ما قال وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نسلم الاكتفاء لا بد من كونه لا يلزم بالأقربىة والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

مسألة () ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين في رجل وقف وفقاً على أربعة أنفس مما في كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالسواء أرباعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابتداءً بظناً بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفى منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل كان ما يستحقه من هذا طائفاً إلى الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم مات الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم على أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابتداءً ما توالدوا وإن ماتوا ما تعاقبوا لا يستحق

من الاولاد احد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمات أحد الاربعة من غير نسل
فانتقل نصيبه الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ما كان يستحقه أبوهم لو كان حيا
أم يشترك جميع الاولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا افتونا مأجورين .
الجواب ❦ لشيخ الاسلام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي
غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا
في جميع الموقوف بينهم الذكر والانثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك تحجب
الطبقة العليا ابتداء الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدهم ولا يستحق
شيئا من نصيب والده حتى ينقرض من يساوي والده في الطبقة عملا بأنه جعل
كل الوقف بعد الاربعة لا أولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بنصبة تشعر
بذلك كما أتى في الطبقة الأولى بقوله أرباعاً ومحافظة على تعميم قوله الذكر والانثى
فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أبيهم لزم تخصيص قوله الذكر والانثى
وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه في الأول
لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عداه ولا يمنع من ذلك
مفهوم قوله على أنه من توفي منهم عن غير ولد كان ما يستحق عائداً الى الثلاثة
ولا الى أولادهم الى آخره لأنه إنما قاله لك لأن موضوع الكلام أولا يقتضي
أن الوقف في الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فإذا لم يكن لأحدهم ولد قد يقال
أن نصيبه لا ينتقل الى الثلاثة ولا الى أولادهم لأنه وقف على أولاد
الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعاً . فبين بهذا اللفظ
أن ذلك النصيب يعود الى الثلاثة والى أولادهم على الحكم المشروح وبصير
الوقف على الأربعة بعدهم وفقاً على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله
ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن نقول يكون نصيب الثلاثة عملاً
بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملاً بقوله ثم على
أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك في أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك
لا دليل عليه وما ذهبنا اليه محتمل يكتفى به في المفهوم مع دلالة الشغل عليه فكان
متعينا ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى في العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق
أحد من الأولاد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمنطوقه لا اشكال فيه ومفهومه
وهو مفهوم الغاية يقتضي أنه يستحق إذا انقرض الاعلى من آبائه وذلك معمول
به على ما قلناه بأنه ينقرض الاعلى من آبائه ولا يكون في طبقته من يساويه فعند
ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم في صورة كفى ولا يلزم أن يستحق

عند انقراض أبيه مطلقاً على كل تقدير لعدم المقتضى للعموم وإنما أتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب في جميع البطون في استحقاق النصيب الأصلي والنصيب العائد لأنه أتى بهم في الأول مرتين وفي الثاني مرة واحدة وأتى بالواو فيما عدا ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب في بقية البطون ولا احتتمل أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع إلى الأعلى والأسفل معاً لأنه قد يقال أنهم من أهل الوقف فأتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود في كل الطبقات في جميع الوقف وإن كل طبقة تحجب ما تحنها ولم يبق ما فيه احتمال إلا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل إلى ولده فيكون محجوباً بأبيه وجده أو نصيب الطبقة بكاملها منتقل إلى الطبقة التالية فيكون محجوباً بأبيه ومن يساويه وتبين في الكلام ما يدل على الأول فحملناه على الثاني لأن استحقاق الولد قبل انقراض الطبقة بكاملها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والأصل عدم الاستحقاق والمعنى الثاني أقرب إلى ظاهر اللفظ . الأمر الثاني أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التي تحتملها هل يكون مشتركاً بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل أولاد ما كان لأبيهم ؟ ولا دليل على الثاني والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ فتمين وبذلك يتبين صحة ما ذكرنا أولاً هذا ما ظهر لي في هذا الوقف وفوق كل ذي علم عليم والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . ولا فرق في التشريك والتموية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذي الولد وبين الصباذوى الأولاد أما الأول فظاهر وأما الثاني فلما تقدم من أن الذي تتخيل مانعاً من ذلك قوله أرباعاً والواقف لم يذكره إلا في الطبقة الأولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . وكتب استفتاء آخر وعين فيه أن الموقوف عليهم أولاً شرف الدين إبراهيم وفارس الدولة أيذن وفخر الدين فلاح والطواشي سعيد الخادم الحبشي وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين أن يشرك بين الأولاد الثلاثة وكذلك أولاد الأولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولاً وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين أن يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كمال الدين الزمكاني رحمه الله تعالى الله يهدي للحق لا يجوز التشريك بين البطون الأسفل والأعلى ولا بين أولاد بعضهم مع أولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لأن شرط الواقف يمنع ذلك ولا يجوز الإصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يسكن حكمه صحيحاً والله أعلم . كتبه محمد بن علي . جواب الشيخ نجم الدين البابسي جواب الشيخ تقي الدين السبكي كذلك جواب جلال الدين الحنفي

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه باطلا لا ينفذ بالإجماع لأنه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كمنصوص الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازي الحنفى . جواب قاضى القضاة بحمة الحنفى كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن على بن أبى جرادة الحنفى . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن محمد التميمى القلانسى . جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحميدى كذلك يقول سليمان الحنفى كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلى كذلك يقول إبراهيم بن أحمد الشيبلى . جواب نائب قاضى القضاة بدمشق يتبع ما فتى به أئمة المسلمين برضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفرى . جواب القرقشندى بمصر وقوة الكلام يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضى شمس الدين بن القماح اللهم وفق للصواب لا يدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على ضده فانه شرط فى صرف نصيب الميت إلى الباقيين أن يموت عن غير ولد فتى مات عن غير ولد صرف البهم فوحد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده والحكم بالتشريك والحالة هذه لا ينفذ والالزام بالصلح لا يجوز بل يمرضه الحاكم على الخصوم قطعاً للنزاع فان أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعى . جواب الشيخ محمد الدين بدمشق وما توفيقى الا بالله نعم يختص برد شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية بينهم لا يشاركون فى ذلك أحد من أولاد الاخوين ونسلهما وعقبهما والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الله الشافعى . جواب القاضى شمس الدين بن القماح أيضا من مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لأولاده خاصة لا يشاركه فيه أولاد الآخر وكذا حكم بقية الطبقات من الاولاد وأن سفلوا والله أعلم . كتب حسين بن على الاسوانى حسبي الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبى الفرج المالكي كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثى الجوابان صحيحان .

ورد على الشيخ الامام رضى الله عنه من دمياط فى المحرم سنة ائتمين وثلاثين وسبعمائة :
﴿مسألة﴾ رجل أقر أن مالكا حائزاً وقف عليه حصته من بستان ثم من بعده على ولديه على وعائشة بالسوية ومن مات منها صرف ربع حصته لاختيه لايه محمد ثم من بعد محمد يصرف ربع جميع الوقف لأولاد على وعائشة ومحمد المذكورين فتوفى محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على وعائشة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى علي وعائشة ثم مات علي المذكور ولم يترك ولداً فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

﴿الجواب﴾ ينتقل نصيب علي إلى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فإن لم يكن إلا أولاد محمد انفردوا به وإن حدث لعائشة أولاد شاركهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رؤوسهم بالسوية فإن ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ما ذكرناه وإن ماتت ولا أولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فإن قلت لم لا تستقل عائشة به كما لو وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء ذات زيد صرف وعمرو . قلت لأنه هناك شرط في الانتقال للفقراء موت زيد وعمرو وهنا لم يشترط في الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فإن قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أفتي بذلك قاضي القضاة جلال الدين فقال نصيب علي لا ينتقل إلى اخته عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة إليه منقطع الوسط ، وهذا عندي ليس بجيد لما قدمت أن موت عائشة ليس شرطاً في ذلك وكان الحامل له على ذلك قول الرافعي فيما إذا وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء أن القياس أنه منقطع الوسط والأمر في تلك المسألة كما قال الرافعي وأما هنا فقد بينا الفرق . فإن قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل محمد بعد موتهما لأنه قال إنه بعد موت محمد يسكون الجميع للأولاد في حياة أحدهما لا يسكون كذلك . قلت نحن نتمسك باللفظ مالم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منهما انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يموت وأنا لم آخذ الصرف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يسكون الجميع لأولاد الثلاثة ولم يقيد في موت محمد بين أن يسكون في حياة الآخر أولاً فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لأن النصيب الذي كان لعلی من جملة المجموع الذي حكم بانتقاله بموت محمد لأولاد الثلاثة فأعمال اللفظ بالنسبة إليه لا معارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة عارضاً فيه اختصاصاً به باللفظ الأول فلم يعمل اللفظ الثاني بالنسبة إليه ما دامت عائشة موجودة فإذا ماتت عملناه ، وليس في هذا التقييد اللفظ المطلق بخلاف ما لو قلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهما موجوداً لأنه أضرار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والتخصيص والله أعلم . فإن قلت فقل بانتقال نصيب عائشة أيضاً في حياتها إلى الأولاد بموت محمد

وليس فيه الاتخصيص اللفظ الدال على استحقاقها بيمض ازمئة حياتها . قلت
يصدق عنه أمران أحدهما العادة الجارية في الأوقاف ان نصيب الشخص إنما
ينتقل بموته والثاني أنه إذا احتل التقييد والتخصيص في كل منها حصل التعارض
فلا أخرج نصيب عائشة عنهما بالشك واستصحب استحقاقها إلى حين وفاتها ،
وأيضاً فقبوله إذا مات محمد يصرف ربيع الجميع ليس صريحاً في أنه يصرف حين
موته فاجعله سبباً لصرف الجميع مما لا مانع منه وهو نصيب على يصرف الآن وماله
مانع وهو نصيب عائشة يصرف عند موتها والشرط يقتضي الترتيب وكونه على
الفور أولاً ان آخر من غيره واستحقاق عائشة مدلول عليه بالأول فكان أقوى
والله تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قال وقفت على زيد ثم
عمرو ثم بكر ثم علي الفقراء فمات عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردي
لأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد ذلك يقتضي أنه منقطع
الوسط وهنا كذلك لأنه شرط في الانتقال للأولاد استحقاق محمد . قلت ما قاله
الماوردي ضعيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندى
ان الخلاف له وجه إذا قال على زيد فإذا مات انتقل نصيبه لعمرو فإذا مات انتقل
نصيبه لبكر فانه يتخيل حينئذ أنه لا نصيب له فينتقل أما إلى شمس من غير زيادة
عليها فلا وجه لذلك بل نقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعديّة انه بعد
استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقده ، ثم ان الماوردي لم يقل بأنه منقطع
الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء في المثال المذكور وان كان شرط فيهم بكر
فان لم يقل بقول الماوردي زال السؤال وان قلنا بقوله . (كذا)

﴿مسألة﴾ رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع
ثم على أولاده وان سفلوا ممن قارب الأولاد ولم يترك ولداً عادماً يخصه لاختوته
فمات احد الأربعة في حياة أبيه وله أولاد فهل إذا مات جدّه يستحقون
ما كان أبوه يستحقه لو كان حياً ؟ .

﴿الجواب﴾ نعم يستحقون ذلك عملاً بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم
في الطبقة الثالثة ولا يضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ما وقف عليه وقوله
من مات ولم يترك ولداً عادماً يخصه لاختوته لا يمنع من ذلك ولا يقتضيه والله أعلم .

﴿مسألة من دميّاط في المحرم سنة أربع وثلاثين﴾

رجل بيده حصّة من بستان فأقرأها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد
أولاده وان سفلوا ثم على أخواته وهن عزيزة وغزال وسيتية ثم على أولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له ، وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لآخوته الذين هم في درجته مضافاً لما في أيديهم وثبت الاقرار والوقف فماتت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولداً يسمى صالح وخلفت عزيزة ثلاثة وهم على وكامل ومعينة ثم مات على قبل وفاة المقر أيضاً وخلف ولدين محمد وعبد الرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق محمد وعبد الرحمن ما كان يستحقه أبوهما على لو كان حياً ويشتركان مع من هو أعلى درجة منهما أم يسكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق محمد وعبد الرحمن ما كان يستحقه أبوهما لو كان حياً .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالفريضة الشرعية على أنه من مات من أهل الوقف وترك ولداً أو أسفل كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصر وفا لآخوته وأخواته من أهل الوقف فتوفى شخص وترك ولدين ثم توفى أحدهما وترك ولداً وأخاً ثم توفى الولد عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه نعمه أو إلى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن الأول مادام هذا العم الاقرب موجوداً لثلاثة أدلة : (أحدها) قوله من مات كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وقال من أهل كل طبقة فاستحق الذي خلف ولدين استحق ولداه نصيبه وكل منهما يستحقه كاملاً لولا أخوه استحق استحقاقه كاملاً ثابت له ، وانما حجب أخوه ثم ابنه من بعده فاذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من جهة والده لامن جهة أخيه ولامن جهة ابن أخيه . (الثاني) قوله من مات ولا ولد له كان نصيبه لآخوته اقتضى تقديم الاخ على العم فيقتضى ذلك تقديم العم على الاب وقد ينزع في هذه من جهة أنه قياس والقياس لا يعمل به في حكم الواقف . (الثالث) أنه يصدق في هذه الحالة ان أخا العم المسئول عنه توفى ولا ولد له اذا لم نجعل هذه الجلة للحال بل نخبر عنه أنه توفى وأنه لا ولد له فيستقل نصيبه لآخيه وهو عم المتوفى وقد ينزع في هذا من جهة جعل الجلة حالية والمتمتع عليه من هذه الالوجه الثلاثة هو الوجه الأول ويعتضد بأنه المفهوم من عرف الواقفين ولما كان هذا المفهوم تمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما

بيناه في الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على رجل ثم بعد وفاته على من يوجد يوم وفاته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفع بذلك أيام حياتهن على أن من توفيت منهن انتقل مالها من ريع الوقف لأخواتها الباقيات في قيد الحياة المشاركات لها في استحقاق الوقف فإذا انقرضت بحملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أولاد ذكور وأولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليه من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والإناث كان الموقوف المذكور بحملته وقفاً عليهم يوم ذاك بالسوية بينهم لامزية لأولاده على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذلك وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والإناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فإن لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولد ولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه في حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والإناث بالسوية فإن لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات إليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من الذكور والإناث كان ما عساه يكون له أن لو كان حياً أولده ثم لولد ولده فإذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان في وجوه البر وقد وجد يوم ذاك بعد انقراض البنات بحملتهن للبنات الآخرة منهن بنت آخرة ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وفاته فهل للأولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنت في الوقف أولاً .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة في القيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والأرض تؤجر كل سنة بغلة فإذا نزل الفقيه بها في أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أولاً .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث نكل صرف الباقي عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن نكل فيكمل من هذا الذي حضر فإن فضل شيء صرف عن سنة أربع لهم وله والا فلا شيء له حتى يحجى المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج إليها وقل من يعرفها وتلبس على كثير من الناس لأنهم لا يفرقون بين المصرف والمصرف ومتى تميز أزال اللبس . وليعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق ، وثانيها المغل الحاصل الذي يقصد صرفه الذي هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهراً ونحوه . وثالثها المدة المصروفة عنها فالفقيه وهو
الاول يستحق أن يصرف اليه من الربيع الحاصل وهذا هو الامر الثاني عن المدة
التي باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الربيع لمدة مباشرة
الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهراً أو سنة وأحدث أجرتها يجوز الصرف اليه
منها وقد يتأخر ربيع مدة المباشرة كما إذا تحصل من الربيع شيء ولم يحتاج إلى صرفه
إما لعدم المستحق أو الاكتماء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه وباشر مدة
يجوز الصرف اليه عنها من ذلك الحاصل لانه من ضد الجهة العامة التي هذا واحد
منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له
الناظر وبالصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع
ثم حصل ربيع من مدة بعد انقضاءه فلا يستحق لانه ليس من فقهاء هذه المدرسة
في زمان هذا الربيع اللهم إلا أن يكون ذلك ربيع سنة باشر بعضها لذلك
باشر بعضه فيستحق به عن المدة التي باشرها . وبين ذلك أن الواقف يوقفه
الأرض مثلاً قد جعل أجرتها كل سنة مستحقة بجهته المذكورة ومن المعلوم أن
الأرض التي لا ينتفع بها إلا في الزراعة تتمتع نصف السنة وقد يكون تاريخ
الوقف في مدة التعطيل وقد يكون في أوان الزرع واشتغالها به ثم قد ينزل
فيها من حين منفعتها المستقبل فتكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب
مجاناً وإن كان وقت الزرع وبستان الربيع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة عن
المدة المستقبل المعطلة إن كان الوقف شرط إعطائهم فالحاصل أن ربيع سنة لا يجب
صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم ممن باشر فيها أو بعدها فإذا كانت لهم معلومات
مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولاً فأولاً ولا يعطى المتأخر حتى
يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقي لهم وللمتأخرين عن المدة
المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدراً من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم
وقد جاء ربيع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالحكم فيه كذلك وإن
لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول ههنا حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل
لها من خصه من السنة الأولى والثانية شيء . أخذه ومن باشر في الأولى أخذه من
قسطها فقط ومن باشر في الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصيغة ما كتب على
الفتوى رضى الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاث صرف عنها فهذا السنة أربع وإن لم
يكن صرف عنها فإن كان لهم معلوم مقدراً بشرط الواقف أو رأى الناظر فيكمل عن
سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدار صرف الحاصل عن السنتين جميعاً بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى لمن لم يحضر في إحدى السنتين من سهم الأخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها ويحيط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذي نرى عليه فيها وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من مغل أن يصرف عنها بل قد يصرف عنها وعمّا بعدها ولا يصرف عمّا قبلها إلا إذا اتحد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

﴿ مسألة في صفر سنة ست وثلاثين ﴾

رجل وقف وفقاً على نفسه ثم من بعد موته على ذريته . وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطلان فقلت للمستفتي أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثلث وإنما قلت ذلك لأنى أبطل قوله وقفت على نفسي ولا أصحح الوقف المنقطع الأول ولكن أجمله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداءً وقفت بعد موتى . وهذه مسألة نص عليها الشافعي في الام في الجزء الثاني عشر في باب إخراج المديون التدبير وجعل من جملة الرجوع في التدبير لو وقفه أو أوصى به الرجل أو تصدق به أو وقفه عليه في حياته أو بعد موته هذا لفظه في الام وهو شاهد لما نقله الرافعي عن الاستاذ أبى إسحق فإن في الرافعي عن الشيخ أبى محمد أنه وقع في الفتاوى زمن الاستاذ أبى إسحق أن رجلاً قال وقفت دارى هذه على المساكين بعد موتى فافتي الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت وساعده أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن في فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى كلام الرافعي . وقد تبين أن ما فتي به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعي رضى الله عنه وهذا الذى قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تعليقاً أعنى ليس مساوياً لقوله إذا مات فقد وقفت لأن دليل ذلك تعليق الانشاء وفيه في هذا الباب نظر وإنما معنى قوله وقفت بعد موتى تنجيز الوصية بوقفها الآن وفي هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف في أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وإنما قيدت بخروجه من الثلث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وإن لم يخرج من الثلث صح منه ما خرج وإن لم يخرج منه شيء بطل بأن يسكون عليه دين مستغرق وإنما قلت الذرية الذين لا يرثونه لئلا يكون رعية لو أوصى لآقاربه فإن

أرجح الوجهين عند الغزالي وهو الذي قطع به المتولي فخصصها بغير الوارث
فكذلك وعلى الوجه الثاني وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى
الباقى لغير الورثة يحتمل أن يقال بأن مثله يجري في الواقف أو أولى لأن القرينة
في الوصية تقتضى إرادة غير الوارث والقرينة في الوقف لا تقتضى ذلك بل تقتضى
التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذى عندى أن هذا لا جريان له في الوقف والفرق
بينه وبين الوصية أن الوصية تمليك يبعد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح
فيما يصح وكذا لو كان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ومحوه من الجهات
العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات
منهم استحق الباقيون ما كان له فهي جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها
بوصف قائم فينحصر الاستحقاق في الباقي . وفي المسألة نظر وتوقف وقد جمعت
أوراقاً تتضمن مباحث ونقولا .

(مسألة) أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف ثلثها على التربة والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولا السعيد فوات الستة ونزل مكانهم إلى أن لم يبق من عتقاء الظاهر ولا السعيد إلا خادماً واحداً فما الحكم في ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى التربة والمدرسة .

﴿فأجبت﴾ ان الخادم المذكور إذا تزله الناظر جاز صرف الجميع اليه ولا تستحق المدرسة والتربة شيئاً الا بعد انقراضه ، ومستندى في ذلك ان معناها عام والخادم الباقي يصح ان يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزيله موضع الستة ان يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة . ولو توسط بينهم جماعة صح ان يكون هذا الآن منزلاً مسكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف الفخر ناظر الجيش وقفاً على مدوس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذي على البحر فنقص الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن زمرت نقل الدرس إلى الجامع العتيق بمصر فاستفتى في ذلك فأفتاه بعض المتسمين باسم الفقهاء لابل المتريين بزيهم بالجواز ، وأكثر في ذلك من فقايع وسفاسف لاحاصل تحتها وزعم بجهل ان ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعي بل قواعد الشريعة لاجه ثلاثة (احدها) تقديم الراجح على المرجوح ، (الثاني)

ان الشرع مديبر الأحكام على مقاصد العقود غالباً أو الرأى وتعلق بأن من نذر الصلاة في بيت المقدس فصلى في المسجد الحرام خرج عن نذره وبالمدول عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تعيين الدراهم المعينة للصدقة لا يعينها متى حصل المقصود لم يلتفت للمحل ولا المكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى آخرزما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وإيقاع هذه القرية في الجامع الذى لا اختصاص له بالوقف ولا بالموقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالي بأن له ان هذا الذى قلناه متعين . وقد قال أصحابنا لو أجز أرضاً لزراعة الحنطة له ان يزرع غيرها منها بل يزيد ويترك البئر والمسجد إذا خيف خرابه من أهل الفساد نقل وعمر بالتيه بئر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فإذا طرأ الخلل ألغى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذهب فقد أعتقته ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إنما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفع له مالا بطريق المصالحة عن دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتمل على هذين كثير وفشار^(١) غزير حمله عليه إمامنا الاستكبار والفشار والاستظهار في ظنه وإما لجاء المستفتى وأما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل في التصور والتأمل وركوب الهوينا في النظر والتفعل كمادة كثير من المكنتين من العلوم بظواهرها البعيدين عن أسرارها . ورأيت الى جانب خطه خط بعض المفتين بالجواز أيضاً معللاً بأنه تعيين طريقاً فهو أولى من التفويت بالكلمية ، وإلى جانب خطها خطر رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيل له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضاً إذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد اخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدد فان الوجهين الأولين في كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أو لم ينقض وما أبعد من خسارته وتمسكه بمبادئ المعلوم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتزم ذلك ويلزمه على ذلك ان كل مدرس ومعيد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة في مكان ان يأتى بها في منله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا انحلال عن الدين وتسلق الى أكل المال بالباطل وقوله في الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشقة بكلام صحيح في

(١) قال في القاموس : الفشار الذى تستعمله الامة بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب .

نفسه باطل وضعه في هذا الموضع فانه لو كان يجوز العدول عن الموقوف عليه
 المرجوح الى الراجح الذي لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابداً حتى يكون على
 أرجح الجهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدير الأحكام على
 مقاصد العقود غالباً أو أكثر ما قد تشاحح فيه ويقال أنه إنما يديره على
 موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلم له ولا ينفعه لما سنبين ان مقصود هذا
 الوقف هو إقامة العلم بالجامع المذكور لا غيره . وقوله ان من نذر صلاة بيت
 المقدس يخرج عن نذره بالصلاة في المسجد الحرام صحيح ولكنه لا ينفعه هنا
 والفرق بينه وبين ما نحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم في بقعة يترتب
 عليه نشر العلم في ذلك المكان وشيوعه بين أهله ورعا يكون فيهم من لا يحضر
 في المكان الآخر ونشر العلم في جميع الأماكن مطلوب ولهذا يجب ان يكون
 في كل قطر من يفتي الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان في تدريس العلم في بقعة
 مسجداً كانت أو مدرسة أو غيرها حق لاهل تلك البقعة ولما حولها فنقله الى غيرها
 بغتة حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها منزل البقعة الأولى
 أو غيرها أم أفضل منها ولو كان نشر العلم في المكان الفاضل يكفى عن نشره في
 المكان المنفصل لسكفى الناس كلهم نشره في مكة أو المدينة ولم يجب نشره
 في غيرهما من البلاد وهو خلاف إجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر
 من كل فرقة منهم طائفة) الآية اذا فسرناها بالتفجير الى العلم وخلاف قوله ﷺ :
 ارجعوا الى أهليكم فروهم وعلوهم وأما الصلاة فالمقصود منها تقرب المصلي في
 خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله فيها ولذا يكون
 ذلك في المساجد الثلاثة وهي في غيرها سواء في نظر الشارع فلذلك لم يتعين
 غير المساجد الثلاثة وكفى إقامتها في المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره
 لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم في بلد لا يقوم مقامه
 تعليمه في بلد أفضل منه أو مثله اللهم الا ان يكون البلد الذي نذر تعليم العلم
 فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه في بلد لا علم فيه فينبغي ان يجوز
 وحاصله ان نفع العلم عائد الى الناس ولا اثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت
 الغرضين ، وكما أنا نراعي إقامة العلم في بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيها
 كيلا يخرج أهلها في الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراعي الأماكن
 في البلد الواحد لأن أهل كل محلة قد يشق عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق
 فطباع الناس في العادة تقتضى أنه وان لم يكن لهم مضمهر رغبة قوية في طلب

العلم تبعه على الانتقال له من مكان آخر فإذا سمعه في مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يكون ذلك سببا لقوة همة وهمة فيه فلهذا يطلب تعميم كل مسجد وكل محلة به وسواء أكان فاضلا أم مفضولا أم غيره لهذا السر العظيم . (الفرق الثاني) ان المنذور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بما بينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة في بيت المقدس « صل ههنا » وغير ذلك من الاحاديث . وبالقياص فإنه ثابت في الامور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فان الحق فيه لادمي وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقفه لجهة معينة بشرط مخصوصة ولم يبدل دليل من جهته على القياص ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضل لامن نوعه ولا من غيره والناظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف ان الموكل لو قال لو وكيله فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد الفلاني لم يكن له ان يفرقه على غيرهم ولو قال فرقه فيها ليس له تفرقه في غيرها الا ان يقطع بأنه لا غرض له في ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بعد ما بين مسئلتنا والمسألة التي استشهد بها . واعلم ان هذا الرجل أنا استحي وأرأى بنفسى عن ان أرد عليه وليس عندي اعلا لذلك ولان يقابل كلامى به ولكنى أقول هذا ليقف عليه من هو أهله فيستفيده . وأما التمثيل بالمدول في زكاة الفطر الى الاعلى فإنه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر في نوع واحد وأنه يقصد اما التخيير كما ذهب اليه بعضهم وأما التوزيع وطلب القوت فالاعلى في القوت محصل لغرض الشارع عند قوم وكذا الاعلى في المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فلذلك جاز المدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع ألا ترى ان زكاة المال لو عدل فيها عن خمسة دراهم الى خمسة دنانير لم يجوز عندنا ايها الشافعية وهذا الجاهل الذى احتج بزكاة الفطر معدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وما تعين الدراهم للصدقة ففيه خلاف القول بعدم التعيين مأخذه ما أشرنا اليه من ان الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض في اعيان الدراهم في نظر الشارع في الصدقة . وأما نقل الوديعة الى مكان اخرز فلما قطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا انما هو لاجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لان المودع ملتزم بالحفظ فهو أعرف به ويتولاه بما يعرف وحق المالك في الوديعة بعينها لافي مكانها فلم يترك بنقلها الى المكان الاخرز حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والغزالي بان له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عدول المستأجر لزراعة الحنطة إلى منملها فلا أنه ملك منفعة أرض والحنطة ومنملها طريقان في الاستيفاء ولا حق للمالك فيهما والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة فله استيفائها بأي طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مكان آخر للضرورة فلا أن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وانما تعذر محله ونظيره هنا أن لا يوجد مستغل أصلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحد عنده للتعلم حينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يكون إلى ذلك المكان تحصيلاً لغرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذاك لعن الله المحرفين للكلام العلماء ان تعمدوا ذلك . وكذا القدر والقنطرة . وأما الوجه الثالث في كلامه فهو يقتضي ذلك عند الضرورة ولكنه لم يشترط الضرورة بل الخلل . وأما عند الضرورة كما أشرنا إليه قريباً فنحن نوافق عليه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتي ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذي أراده يعني بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه إياه بقول السيد للكتاب اذهب فقد اعتقتك ليس بصحيح لان ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه اعتقه للكتابة فيكون خبراً لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة إلى المعنيين فيحمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تكفي القرينة فيه بل ولا النية لو قالها الواقف ولهذا نظائر في الطلاق وغيره إذا أراد المطلق احدى معنئ اللفظ أثرت النية فيه وإذا أراد شرطاً زائداً لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغي أن يغتر به ولا أن نتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى فله دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرني عنه من أثق به لما ولي قضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يعتقد تحليلاً ولا تحريماً لما اعتمده من استباحة الاموال فيها وما أقول هذه الا بيانا لحاله وتفقيراً عن الاغترار بكلامه . وأما الثاني الذي قال بالجواز وعلل بالتعذر فان كان علم الواقعة فقد حابي وداهن . فان كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكمن فقيه لا شيء له يقنع بأدنى شيء وينتصب للقراء في أي مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يكلمهم والله تعالى أعلم . كتبه في سادس شوال سنة تسع^(١) وثلاثين وسبعمائة انتهى .

﴿مسألة﴾ قال وقفت على أولادى وأولاد أولادى بطنا بعد بطن هل يقتضى الترتيب .

﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفا واستقر فيها أنها للترتيب .

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبى الفتح عبد الله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه ممن ينسب بأبائه إلى قطب الدين ماتنسلوا ومن مات منهم ولم يخلف ولدًا ولا ولد يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصر وفاقًا إلى أخوته ممن ينسب إلى أبى الفتح عبد الله بأبائه فإن لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الأقرب فالأقرب إلى أبى الفتح والأعلى فالأعلى فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد يتصل نسبه إليه بالآباء كان مانع هل يتصدق به إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد المذكور بعد تاريخ هذا الكتاب لأعلى أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم فى أبى الفتح فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد من ينسب إليه بالآباء ولم يحدث لآبيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان إلى طاهر وعبد المجيد^(١) ولدى قطب الدين بينهما بالسوية ثم أولادهما ونسلهما وعقبهما والشرط فى أولادهما مثل الشرط فى أولاد أبى الفتح وقسمة ذلك فى سائر البطون للذكر مثل حظ الأنثيين يجرى ذلك مادام أحد على وجه الأرض يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين فإن انقضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبد الرحيم والشرط كالشرط فإن انقضوا كان للفقراء والمساكين فمات قطب الدين وانتقل بعده إلى أبى الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقضت بموتها ذرية أبى الفتح المتصلين بأبائهم إلى قطب الدين وادعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقى الدين أبا نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أو لا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد وإن كان الموجود دونهما فهل له جميع الوقف أو نصفه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فمن يكون بعد فاطمة المذكورة لبني الشهيد أو للفقراء^(٢) ؟

﴿أجاب﴾ ان ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد وقد صدق الآن هذان الأمران وليس فى اللفظ ما يقتضى تقييد نفي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصح على أى وقت كان . وإن لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

(١) فى المصرية «عبد المجيد» وهو غلط . (٢) «أول الفقراء» من زيادات الشامية .

للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد عملاً بقوله فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد له ولم يحدث لايه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكمل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كالوقوف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فأت زيد صرف جميع الوقف الى عمرو ولا ينتقل لبنى الشهيد مادام أحدهم ذرية طاهر وعبد المجيد أو أحدهما موجوداً ولا الى الفقراء مادام أحدهم ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

مسألة من دمشق وقف على شخص ثم أولاده ثم أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقي من نسله ابن ابنه وآخرون أسفل درجة منه .

جواب يجب الأعلى منهم الأسفل من نسله ولا يجب الأسفل من غير نسله فمن كان أصله حياً لم يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ما كان أصله يستحقه وقل من يعرف هذه المسألة في الشام أو مصر وقد كتبت فيها تصنيفاً مختص بهذا الواقعة في ورقتين وتصنيفاً في طبقة بعد طبقة قبل ذلك في نحو كراس .

مسألة وقف سليمان على أبي بكر وعائشة ولدى ولده قاعة واصطبلان واحا ونصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب وزينب وزاهدة وخديجة وفاطمة ربيع فندق بينهن أخماساً بالسوية فاذا توفي أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ما كان لسكنى منهم الى أولاده ثم أولاد أولاده ثم الى نسله وعقبه من ولد الظهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات واحد منهم ولم يترك ولداً ولا ولد له وان سفل انتقل ما كان له من منافع هذا الوقف الى اخوته الباقين بعده مضافاً الى ما يستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فاذا انقرضوا بجملة منهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه الى واحد منهم ولا بولادته الى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين ثم توفيت عائشة عن غير ولد في حياة أخيها أبي بكر ثم توفي أبو بكر وقبله بنته ياقوته المتوفاة في حياته وهن عائشة وترك خاتون ثم توفيت خاتون وخلفت ابنتها فاطمة وجلال الدين في سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة فان قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمرد باستحقاق تساؤل النصف مما وقف

على أبي بكر وأخته عائشة بينهما اثلاثا لكل منهن السدس اسناداً إلى تصادقهن المشروح فيه يعنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبي بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك خاتون وان بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لو كانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك وان السدس المختص بخاتون ينقل لابنتها فاطمة كل ذلك بمقتضى ما فهم من مقصود الواقف في عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة وصالحه وفاطمة انقرضوا في حياة أبي بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة بنت خاتون المذكورة وأولادها .

﴿مسألة﴾ وقف الصارم أمير اخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة وعينهم وعلى من يحدته الله له من الأولاد ثم على أولادهم وان سفلو اعلی أنه من مات منهم ولا ولد له ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى أنه من مات قبل دخوله في الوقف لكونه محجوباً وله ولد أو ولد ولد ثم آل الوقف الى حال لو كان حياً لاستحق نصيبه لولده واستحق ما كان يستحقه لو كان حياً فمات من الستة في حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاثنين من الذين ماتا في حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة ولا ولد له فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لاهل طبقته أو لهم ولأولاد الميتين بمقتضى اللفظ الآخر .

﴿أجاب﴾ يرجع لهم ولأولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة أسهم لكل من الخمسة سبع ولأولاد أحد الميتين سبع ولأولاد الآخر سبع عملاً بمقتضى اللفظ الآخر ولا ينافي قوله لاهل طبقته وذلك بأحد طريقين إما ان يجعل أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين وإما ان يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم نزلوا منزلة آبائهم . فان قلت اذا مات بعد هذا واحد له أولاد اختص أولاده بنصيبه فاذا مات بعض اعمامه عن غير ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ما قلتموه الآن وان قلتم نعطي لأولاد المتوفى الآن فهو لم يكن محجوباً فلم يدخل في تلك الصفة قلت الحجب حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر من هذا ان قوله لاهل طبقته احتراز ممن هو أعلى منه وممن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن في الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحتز عنه ، وبهذا الطريق ينتظم أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء حتى المحصرت ذرية الصارم في الاسار الى ثلاثة من اولاده كان لكل ذرية الثلث وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

مسألة أولاد تاج الملوك وقف على أولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم على أولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه لاختوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لاقرب الناس من أولاده وأولاد أولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فمات رجل وله بنت وابن ابن قدم مات أبوه قبل الاستحقاق .

الجواب يأخذ ابن الابن الذي مات أبوه قبل الاستحقاق ما كان يأخذه أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه عمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى لان معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده جمعاً بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لغى قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا في هذا الوقت ولم يكتبوا في الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح عملاً بالشرط الاول وعموم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط المذكور وروحوا على الناس المفتين فتوهموا أنها الاولى ولم ينتبهوا للشرط الزائد فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القرح وكنت قريب عهد بالكتابة على الاول فكتبت الى جانبه كذلك بقول على السبكي ، ثم اطلعت على الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعلت ان الكتابة بالحجب في الثانيه كان خطأ وقلت لهم ذلك وبقي خطي معهم فأتني أن آخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

مسألة وقف على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده ما تناسلوا فن مات وله ولد عاد ما كان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن في درجته من أهل الوقف فالمحصر الوقف في واحد من أولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف ولداً وولد ولد مات قبل دخوله في الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . أجاب (١)

مسألة من دمياط في ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين

في رجل وقف أرضاً بها أشجار موز والعادة أن شجر الموز لا يبق أكثر من سنة

فزال الأشجار بعد أن ثبت من أصولها أشجار ثم اشجار على عمر الا زمان ، وأما الأرض فانها تردم في كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الأرض الموقوفة ولم يبق الا الأشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الأرض والأشجار المستجدين ، وإذا قلنا لا ينسحب فهل تلحقه ببيع الأرض المستجدة والأشجار المستجدة ؟ وإذا جاز فما حكم الأرض المنتقلة الموجودة حال الوقف ايضا .

(اجاب) : الموز حكمه حكم الشجر على الاصح لاحكم الزرع فالأرض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من الفراخ ينسحب عليه حكم الوقف كما لا غصان النابتة من الشجرة الموقوفة وهكذا على عمر الا زمان كلما نبت فراخ انسحب عليه حكم الوقف وهكذا لومات بالكلية وزرع مكانه غيره على انه للوقف صار وقفا فان زرع لغير الوقف لم يحز ووجب قلعه واما الأرض وردمها في كل سنة وكونها تكسى طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لانه انما يفعل لمصلحة الوقف فهو كمهارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا اذا عمل لجهة الوقف ولا يحتاج الى انشاء وقف بخلاف ما اذا قتل العبد الموقوف واشترى بقيته عبدا آخر فانه يحتاج الى انشاء وقف على الاصح ، والفرق ان العبد الموقوف قد فات بالكلية والأرض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والأرض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما اشار اليه المستفتي ، وان فرض ان الذي اتى بالطين المستجد اتى به لنفسه لا لجهة الوقف فهو عدوان ويجب انه اليه وليس الكلام فيه . واما الأرض السفلى فهي وقف بحالها وهي الاصل وما عداها تبعة والله اعلم .

(مسألة من أيار)

وصى جلال ان يشتري من ثلث ماله عقار ويوقف على اخيه حسين ثم على ولديه محمد واحمد ثم على اولادهم الذكور ثم على فقراء اهله ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصى وورثته اخته ومجدواحمد ولدا اخيه المذكوران فهل تبطل الوصية في حقهم وحق من بعدهم من فقراء الاهل والفقراء والمساكين اولاً . وكتب شمس الدين بن القلاح بطلت الوصية المذكورة والله اعلم . والذي يظهر لي أن هنا ثلاثة أمور (أحدها) الوصية لـ اخيه حسين ولا نقول أنها بطلت بموته . (الثاني) لولديه مجد واحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا في حقهما لأن الوقف إنما ثبت لهما بطريق التبعية لآبيهما وقد بطل الاصل فيبطل التابع ،

أو نقول لا يبطل في حقها بل يصير كما لو وقف عليها ابتداء فيه نظر واحتمال مستمد من مسألتين : (إحداهما) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فمات عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردي يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لأن استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضي حسين يصرف إلى بكر كما لو قال أوقفت على أولادي ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم . وهذا الذي قاله القاضي حسين يصح لأن الشرط انقراض عمرو لاستحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لأنه قال في المنقطع أنه يصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف على المذهب . وإذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردي والقاضي حسين ترجع فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء وفتت على ولدي أخى . (المسألة الثانية) إذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقان المذهب القطع في البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفي وجه أنه يصح فيما بعده ولكن لم يتحقق التصريح بجريان هذا الوجه مع القول بالبطلان في الاول الا أنه ظاهر من كلامهم . اذا عرفت هذا عرفت أن الراجح اذا نظرت الى المسألة الاولى تحرير ما تحرر في مسألة أبيار انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء فمات زيد في حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفاً على الفقراء اذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن يجعل المنقطع بأن يقدر أنه قال وقتتها على زيد الميت ثم على الفقراء لأن الفقراء انما ذكروا تبعاً لأصالة ولكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الاضافة الى ما بعد الموت لأن الوقف المضاف الى ما بعد الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردي والقاضي حسين فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد لأن الصحيح ما قاله القاضي حسين من أنه يصرف إلى بكر بعد زيد وانما التوقف لما أشرنا اليه والظاهر ما قدمناه لأن المنقطع حال الحياة انما ينطه للتعليق والتعليق في الوصية لا يضر انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشتري من ثلثه عقاراً ويوقف على أخيه ثم ابني أخيه ثم الفقراء فمات اخوه قبله وورثته اخته وابنا أخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان ايضاً بالكلية من جهة انه تبين انه وصية منقطع الاول ولكنه احتمال ضعيف كما ذكرناه في المسألة السابقة وذلك لأنه اذا كان الشيء صحيحاً فلا فرق بين كونه

تابعاً او مستقلاً . والوصية يصح تعليقها فلا يمتنع اضافتها الى المستقبل ولا ضرورة الى جعله تابعاً بخلاف الوقف المستجد فاننا لو لم نجعله تابعاً للبطل فدعت الضرورة الى جعل التبعية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضاً ان الظاهر هنا أنه يكون الوقف على ابني اخيه كالوصية لهما وهي وصية لو ارث فاذا اردت فالكلام فيمن بعدهما كالكلام فيهما مع من قبلهما والتفريع على أنه كما المستقبل فتصح الوصية بالنسبة إلى الفقراء فيشتري العقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا بأن الاصحاب قالوا فيما اذا أوصى لوارثه في مرض موته أنه منقطع الأول وأنه يبطل في السكك وقالوا في الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول فبطل في السكك على الصحيح . قلت أما في الوارث فصحيح لأنه منحة لا وصية حقيقية وان كانت وصية حكماً وكلامنا هنا في الوصية الحقيقية التي لا يقدر التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب اطلقوا البطلان ويمكن حمل اطلاقهم على انه لا يصح وقفاً لازماً لأن كلامهم فيه أما انه إذا بقي في ملكه الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لا تصح وصية فلم يصرحوا به وينبغي ان يقال به لانه لو وقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأننا اذا قلنا بأنه يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض مجد واخته الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الأول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشتري العقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصي ويكون بيد الورثة كلهم على حكم موارثتهم للاخت النصف وابني الاخ النصف يشغلونه مادام مجد أو اخته باقين أو أحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لا يبيعونه لاجل حق الوقف فيه فاذا انقراض مجد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء أهله ثم على الفقراء . هذا الذي ظهر لي في ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما على تقدير الاجازة فان أجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان أجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذي كتبه على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية في حق الميت فقط ونصح في حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان أجازت فردا أوردت بطل في حقها ويصح في حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء والمساكين فيشتري الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً وتكون غلته الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولا يجوز لاحد منهم بيعه ولا التصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقراض محمد واخته المذكوران



استحققه فقراء الاهل غير الوارثين وقفاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء
والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث واقه أعلم . ثم توقفت عن الكتابة
وأشكت على هذه المسألة هنا لانه قد قال أو الثاني فرع عن الاول ولم يتعرض له الا
في ضمن عقد فاسد فتبطل وله التفاوت على ما إذا بطل المخصوص هل يبطل
العموم فليُنظر من ذلك .

﴿مسألة﴾ امرأة وقفت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده
واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم
على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفى منهم عن نسل عاد
ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن
توفى عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى الزوج
الواقفة وحكم بصحة الوقف حاكم فتوفى زوجها في حياتها عن بنت منها اسمها
نسب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت
الواقفة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد فحكم حاكم بمشاركة
قضاة لابن خالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن
ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بناتى الوقف وأقرله احمد بثلته ثم توفى احمد
عن ولدين ثم توفى أمين الدين عن أولاده .

﴿أجاب﴾ مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين
أما مشاركتها للعموم قول الواقفة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده
فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم واحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده
وانما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتها نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد
مساو لها فيشتركان وان كان هذا يخالف قول الواقفة من مات منهم وله ولد كان
نصيبه لولده فانه يقتضى ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لابيها احمد لكنه
معارض للعموم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاقهم فحملنا قوله
النصيب على النصيب الذى يستحقه لو كانت هى مساوية لقضاة لانها انما قدمت
عليها لعلوها فى الدرجة وهذا الوصف مفقود فى ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت
هذا يجوز فى لفظ النصيب وذاك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز . قلت
لنا ان نقول النصيب قدر مشترك فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لان
التخصيص إذا قيل به هنا يكون فى محال صدر الوقف وتفاصيله فكان واحد
أولى وأيضا وغرض الواقف يقتضى عموم الذرية . اذا عرف هذا فكان اشتراك

بل يقال لا يكون بالسوية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحمد الثلثان
ولقضاء الثالث لعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك في
نصيب كل واحد إذا انتقل لأولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان
للذكر مثل حظ الانثيين فإذا مات الابن عن بنت والبنت عن ابن انتقل لكل
منهما ما كان لآبيه كاملاً ولا يجمع بين نصيبهما ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ،
وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقرّب الثاني لانا انما اخرجنا عن
ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لأجل العموم ومثله لا يقوى هنا ومع هذا
فقضاء تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأمه لا تنفصل عن قضاء في
تقديم النصيب لاشتراكهما في الامومة وانما ينفصل عليها في التقدم لعلو درجتها
وعلى هذا يكون حكم الحاكم بمشاركة قضاء لأحمد ومناصفتها صحيحاً ثم
لما انتهت قضاء عن أمها انتهى استحقاق نصف الوقف على الاحتمالين اللذين ذكرناهما
جميعاً لانا ان عممنا قوله للذكر مثل حظ الانثيين فهما ذكران وان خصصنا فكل
واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يفرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا
احتمل ان يكون له مستند غير ما ذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به
وعلى كل تقدير فالأقرب والحكم الذي حكم به الحاكم لا يلزم حكمهما لمن بعدهم
فيأخذ ولداً أحمد ما كان لآبيهما يأخذ أولاد أمين الدين ما كان لآبيهم فان كان
في أحد الفريقين انثى من ذكر كانت القسمة ثلاثة في النصف الذي انتقل اليهما من
آبيهما خاصة لافي الجميع على ما رجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب في
جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف على الحجير بن الرفعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد وعائشة
وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبى بكر وعلى يصرف لهما مثل نصيب
ذكر من أولاد الحجير ثم من بعدهم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من
أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متساوياً له
ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له
نصيب مخلوه عن الوصف وفي أولاده وان سفلوا متعصب بالوصف استحق الذكر
مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولد له وان
سفل فنصيبه للمشاركين له في استحقاق المصروف مضافاً لما لهم فان لم يكن في
طبقة متعصب بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى
وتوفى الحجير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أباً بكر

وعلياً المذكورين وعبد المحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت الحجير وخلفت ملوك
وشرف بنيتها ورزقت عائشة علاء الدين مجد ونفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت
دنيا المذكورة في حياة أمها مجد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصوره ثم رزقت
مريم مجداً ثم ماتت مريم المذكورة في حياة جدتها عائشة ثم ماتت عائشة عن علاء
الدين ونفيسة ودنيا أولادها مجد وعيسى واسن وعن ابن بنتها مجد بن مريم
المتوفاة في حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شيء في حياة أخواله مجد وعيسى واسن
بحكم تنزله منزلة أمه أولاً .

الجواب الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو
محجوب بأخواله فإنه إما أن يستحق من أمه أو جدته لاجائز أن يستحق
من أمه لقوله فن مات متناولاً له وأمّه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها
بأمها قطعاً فليس لها شيء ينتقل لابنها فلم يبق إلا استحقاقه من جدته فإن نصيبها
ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى
وإطلاق ذلك يقتضى العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرعه
فيستحق إن جملته في أولاد أولادها مع عدم الحجاب الذي هو أصله فينزل
الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشككها
جداً وأقدم فيها وأؤخر والذي قارب أن يظهر لى في هذا الوقت أن قوله تحجب
الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره
هنا فينبغى أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل
تحييط كثير وقد يحرم بعض الأولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل
نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فإنه إذا
فرغت كل طبقة أعطينا لجميع من بعدها وفي المثال الاول إذا قدمنا الولد على ولد
الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم
نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة في غاية الاشكال
ينبغى النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعجل بالجواب . والصيغ التي ترد في
الاقواف مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات
انتقل نصيبه فلهذا يظهر أنه إذا مات واحد وله ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن
الابن عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فإنه عام إلا فيمن كان له نصيب
ومات فينتقل نصيبه لولده بمقتضى اللفظ الثاني على سبيل التخصيص ويبقى العموم
فيما عداه ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الأصل لفرعه .

لأنه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقته أن يكون له نصيب يتناوله
 وحمله على الاستحقاق الذي يصل اليه بعد ذلك مجاز لادليل عليه ، وغاية ما في
 الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فانه في كل الاحوال قد يحصل
 ذلك وحينئذ لا يمتنع أن يقال أنه دخل في الوقف موقوفاً على شرط وخرج منه
 لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلاً ، وكلا الاحتمالين سائغ
 لا مانع منه ومنها الصيغة المذكورة ولكن يموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابننا
 فهو مساو لابن عمر في الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لاييه لو كان حياً لأن
 المانع له حجب عمه له وقد زال أولاً يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق
 له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقترب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراج
 منه استحقاق وإفلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو
 بضم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهنا أقول أنه يستحق بعد وفاة أبيه ما كان أبوه
 يستحقه لو كان حياً ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان
 أبوه حياً وإن كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس
 بخالفه هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد وأولاده فيعمل بالعام المتقدم
 الا فيما خص به قطعاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضاءه حجب
 العم لابن أخيه ويبقى فيما عداه على الاصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده
 معناه في هذه الحالة نصه الاصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد
 أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فهنا حجب ابن
 المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات .

﴿مسائل بدمشق﴾ (أحداها) : وقف على أولاده وله أولاد موجودون وولدميت
 فلا شك ان الميت لا يدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق
 بالتعذر أو لم يقتض اللفظ دخوله الاقرب الأول ومستند الثانى أنه معدوم ولفظ
 الولد إنما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا خرجناه هل إخراج
 باب التخصيص بمعنى أنه لا يكون مراداً للواقف فلا يكون موقوفاً عليه أو يكون
 موقوفاً عليه ولكن بشرط استحقاقه الوجود فيكون اللفظ على عمومهما وإنما
 انتفى الاستحقاق لانقضاء شرطه مع شمول اللفظ والاقترب الثانى . نعم يرجح
 الأول في هذا المثال ان الوقف انشاء والآن لا يتعلق إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه
 بالولد الميت فيتعين ان يكون من باب التخصيص الا ان هذا البحث يختص بهذا
 المثال ولا يجري في قوله أولاد أولادى . (الثانية) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فاذا انقضى اعمامه .
وانتقل الوقف لأولادهم هل يشاركهم لانه من أولاد أولاده أو لا لان أباه لم يستحق
على ما تقدّر في المسألة الاولى ؟ والذي أقطع به أنه يستحق لانه من أولاد
أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم .
(الثالثة) وقف على أولاده ثم أولادهم مثل الأولى لانه أتى بضمير الأولاد بدلا عن الاسم
الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الأولى ويعود الضمير على اسم أولاده من غير تقييد
يفيد الاستحقاق ، ويحتمل أن يقال انما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين
فلا يدخل في ذلك من مات ولم يستحق . وهذا الاحتمالان هنا في محل التردد بخلاف
المسألة التي قبلها وأقرب الاحتمالين عندى في هذه المسألة الاول وهذا الخلاف مناطه
على عكس الخلاف في الأصول في عود ضمير خاص على العام هل يقتضى تخصيصه
وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا
التردد انما هو في المال المذكور أيضاً أما لو وقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد
ثم أولادهم فحدث زيد أولاد مات بعضهم في حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك
ان ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وان مات قبل الاستحقاق وان
توهم خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال انما وقف على من يكون
موجوداً عند موت والده وهذا وان كان محتملاً الا أنه لا دليل عليه . (المسألة الرابعة)
وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الأولاد شيء ما لم ينقرض جميع
الأولاد ، وقد صرح الأصحاب بهذا وفي مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال
لان التنزيل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لان « ثم » تقتضى تأخره سمى ولد
الولد مـهما دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئاً . (الخامسة) المسألة
بحالها ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فاذا مات واحد بعد
الاستحقاق فلا شك ان نصيبه ينتقل لولده . (السادسة) المسألة بحالها ومات
واحد من البطن الثاني قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جده هذا الولد الذي
كان أبوه محجوباً به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه اليه . ويؤخذ من
كلام الماوردى فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل
زيد وقوله ان بكرأ لا يستحق أن ولد الولد هنا لا يستحق لان استحقاقه منوط
باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح في تلك المسألة خلاف قول الماوردى فان
طرد قوله هنا فهو بعيد . (السابعة) المسألة بحالها الا ان الجد خلف ولداً وولد
ولد فهنا يحتمل ان يقال ان نصيبه ينتقل الى ولده خاصة ولا ينتقل الى ولد الولد

ويحتمل ان يقال أنه يشارك ولد الولد . ومنشأ التردد في ذلك ان الولد الذي مات قبل الاستحقاق هل دخل في الوقف أولا والظاهر دخوله على ما قررناه في المسألة الثالثة وإذا كان داخلا فيشملة قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والافرض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذي هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحاجب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومه فكذلك نقول أنه أولى وقد قال تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وهو عام يشمل من لم يمت له والدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل في هذا الحكم فعلى هذا البحث يسكون كولد الذي مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذي لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فاذا زال حاجبه استحق تناوله . وفي هذا وفاء بالعموم في شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شيء من اللفظ . وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذي هو بصدد ان سلم ان ذلك مجاز . وأما اذا قلنا أن نصيب الجد كله لولده ولا شيء لولد ولده ففيه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لآبيه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهي اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من استعمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك في التخصيص واحد وهنا تخصيصان ولانه في مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لانا قلنا المراد القدر المشترك لاسما على مذهب الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز . (الثامنة) المسألة بحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولد لولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فهنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يازم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فانه يقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه في المسائل الثلاث الاولى فإخراجه مخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات في مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضى أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يجعل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه

يقدر دخوله في ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الأصل بل الوجه أن من مات وله ولد ولد فقط ينتقل نصيبه إلى ولد ولده أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى المنقطع الوسط الذي قد انقضى ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لا يتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجينا الى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغي أن يقال فيها أن هذا الجزء الأول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولد فقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد ولده بقي إذا مات وهما له فان كان ولد الولد محجوباً بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فينبغي أن يعمل بمقتضى اللفظين كأنه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ومن مات وله ولد ولد فنصيبه لولد ولده ثم لولد ولد ولده فإذا مات وهما له فنصيبه لهما عملاً باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وإن كان فيه مخالفة أو تقدير فمهي معارضة بمنحها لما قررناه وتسلم لنا المخالفات الثلاث الأولى في معارضة لفظ النصيب فكان ما قلناه في معين لفظ النصيب أولى يتعين وعلى هذا نكون قد أعملنا العموم في ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أولاً وفي قوله فنصيبه لأولاده ثم لأولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذي يدعى أن نصيب الجسد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجد إلى ولده وينزل انتقاله إلى عموم ولد ولده وينزل انتقال نصيب الميت في حياته إلى ولده ونحن نحافظ على اللفظ في المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة في شيء من المذاهب الأربعة والذي يقتضيه الفقه ما ذهبنا إليه فمن ادعى خلافه ونسبه إلى شيء من المذاهب فعليه البيان انتهى

﴿مسألة في جهادى الآخرة سنة أربعين﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببیت فار من عمل لبنان ^(١) على الشيخ إبراهيم الأرموى ثم أولاده الذكر والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسأهم ابتداء على الشرط المقدم على أنه من توفى من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسأهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده على الشرط والترتيب ومن توفى من أولاد الشيخ إبراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بیت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموى وهى بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كما في هامش الأصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولا نسل ولا عقب عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من معه في درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيخ ابراهيم نسل عاد على الزاوية التي بسفح قاسيون المعروفة بالشيخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً وإناثاً من امهات ثم توفي منهم أربعة عن غير عقب حكم حاكم بالمحصار الوقف في السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد السبعة عن أولاد فأخذوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفي اثنان كل منهما عن أولاده وبقي من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة وأولاد اعمام وعمات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او الى جميع من في الطبقة من الاخوة وأولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح اولاً وهل الذين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم مصيبون اولاً وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الاول انتزاعه منه اولاً ؟

الجواب (١) اما حكم الحاكم المشار اليه فحكم صحيح واقع في محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تفاوت درجته فان القرب قديكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالاخ الشقيق فان قربه بمجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذي لاب وان كانا في درجة واحدة ، وفي كلام الفقهاء ما يدل لما قلناه . واما الذين اخذوا موافقين للحكم الاول بغير حكم لهم فقد صادقوا الحكم فلا حرج عليهم وليس لحاكم آخر انتزاعه منهم الا ان كان في مذاهب العلماء المتقدمين او الادلة الشرعية ما يشهد له ولا يحضر في الآن واما نصيب كل واحد من الرمن من الدرجة عن عقب فيختص به عمهما عبد الله ولا يشاركه فيه اخوتها ولا أولاد اعمامها ولا يمتازون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملاً لاربعة ، آخذ (أحدها) ان قوله على من معه في درجته يقتضي استحقاق الاخوة وأولاد الاعمام ، وقوله يقدم الاقرب الى الموقوف عليه يقتضي استحقاق العم فهما متعارضان فان عملنا بالاول الغينا الثاني بالسكلية من غير تأويل وان عملنا الثاني امكن حمل الدرجة على المتناولين للوقف فيدخل فيه العالي والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بهد وهو تأويل سائغ فكان اولى من الغاء احد الدليلين بالسكلية وانما قلنا اذا عملنا

الأول الغينا الثاني بالكلية لأنه لا يتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه وإلى غيره في مسألتنا هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة إلى الشيخ إبراهيم الموقوف عليه . (المأخذ الثاني) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله بتقديم الأقرب على تخصيص قوله يعود على من معه في درجته لأن المعنى يقدم عليه فالجار والمجور محذوف لدلالة الكلام والجملة وهي قوله يقدم الأقرب جملة حالية فيصير التقدير يعود على من معه في درجته مقدما عليه الأقرب إلى الموقوف عليه كما تقول مجيء زيد مسبقا بعمرو فيدل ذلك على تقدم مجيء عمرو كذلك هنا يدل على أن الأقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دعانا إلى ذلك تعمداً على التخصيص للأعيان في الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم إلى الأقرب وغيره . (المأخذ الثالث) أنها لما تعارضا وجب تركها والاخذ بدليل آخر وقد تقدم في صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه ثم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملاً باللفظ الأول الذي اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مدة حياته مخصصاً لذلك اللفظ الأول وقد زال شرطه . (المأخذ الرابع) أن لا يجعل في اللفظ معارضا بالكلية بل نقول قوله من توفي من أولاد الشيخ إبراهيم ونسله يشمل الواحد والاثنتين وما فرقهما لأن صيغة « من » موضوعة لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الأفراد فإذا مات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم في ذلك واقتضى لفظه أن تعود انصباؤهم إلى من في درجتهم وهم منضمون إلى عال وسافل فيصح انقسامهم إلى أقرب وغير أقرب وحينئذ يستحق الأقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه إلى الاعتذار عن التعارض الذي قدمناه والله أعلم . فإن قيل مبنى هذا الكلام كله على أن قوله الأقرب إلى الموقوف عليه المراد به الأول وهو الشيخ إبراهيم ولقائل أن يقول أن المراد الميت لأنه موقوف عليه أيضا وحينئذ لا يكون العم أقرب بل الأخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لأنه ليس بمساو في القرب للأخ وإن ساواه في الدرجة . قلت : المراد بقوله الأقرب إلى الموقوف عليه الأقرب إلى الشيخ إبراهيم الذي تناوله الوقف أولا وقصد به لامور أحدها أنه في هذا الوقف بخصوصه أعاد اسمه فقال ومن توفي من أولاد الشيخ إبراهيم .

الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم في آخر الكلام قال الموقوف عليه فتكون الألف واللام الممهور لأنّه الأقرب . الثاني ان العهد مقدم على العموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى العموم بل أما ان يراد الميت أو الموقوف عليه الاول فدار الأمر بين معهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على المعهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلا خلاف ومن بعده فيه خلاف هل يتلقى من الواقف أو من البطن الذى قبله فعلى هذا لا يكون موقوفاً عليه . الخامس أنه يبقى فيه وضع الظاهر موضوع المضرر وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكي الشافعى بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبعمائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسألة من حمص في ربيع الاول سنة اثنتين واربعين وسبعمائة﴾

وقف على صخر وبعد وفاته على أولاده ثم أولادهم من بعدهم وأولاد أولادهم دائماً ما تناسلوا بطنا بعد بطن ولا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فاذا انقرضوا عاد على الفقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنة وفاطمة وأم الحيا ثم توفى أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنة عن ثلاثة أولاد ثم توفى صخر عن أولاده الثلاثة الباقيين ثم توفى يعقوب عن ولدين ثم توفيت فاطمة عن ثلاث بنات ابن ثم توفيت أم الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فاذا يخص كل واحد وإذا توفى واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل اليه ما كان لأبيه أم يعود على من في درجته وقول الواقف بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثاني .

﴿الجواب﴾ الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقيين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنة في ذلك حينئذ لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثاً ويموت يعقوب يصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فانه يشمل أباه وعمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبقة العليا من أولاد الثلاثة الباقيين عند وفاة صخر وهم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الخمس ولا يشاركون فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء ولا يشاركون فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤنسة وإن كانوا في درجاتهم لأنه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لأولاد أولاده حتى يأخذوه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل إليهم الوقف بموته لأولادهم فذكره لهم بالضمير يقتضي اختصاص الأولاد المنتقل إليهم وهم الباقيون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤنسة عن ذلك وإذا توفي أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل إليه ما كان لأبيه لأن الواقف لم ينص على ذلك بل يعود على من في طبقته من أهل الوقف . وقول الواقف بطناً بعد بطن عندنا يقتضي الترتيب خلافاً للرافعي ولكننا هنا لا نحتاج إلى ذلك لأن الواقف صرح بأن الأدنى من الأبناء لا يرث مع الأعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنينا عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالدهشة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة في ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف طقز دمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده إلى آخرهم فإذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لأبيه ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب في أولاد عمر فإذا انقرضوا فعلى فاطمة ونفيسة بنتي أخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المسارستان النوري فأت الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل في حياة عمر ثم ماتت ست العراق في حياة عمر عن بنت ماتت البنت في حياة عمر وتتر وطقز ثم مات عمر عن غير نسل فهل الوقف لتتر وطقز بنتي بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونفيسة بنتي أخت الواقف أفتى جماعة أنه لبنتي طقز .

﴿ الجواب ﴾ لو كان الضمير في قوله انقرضوا الأولاد الواقف كان هذه المسألة مختلف فيها بين الماوردي والقاضي حسين فعلى قول الماوردي لا يكون لتتر وطقز ولا لفاطمة ونفيسة لأن أصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضي حسين يكون لتترو وطقز ولكن الذي يظهر هنا أن الضمير لأولاد عمر فإذا كان عمر لم يعقب لأبي حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقرض أولاده ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ما إذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق تركة فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف وهم في هذه الصورة طقز وتتر لأنهما بنتا بنته والأولاد وإن سفلوا أقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الأقرب إليه فالأقرب إلى أن ينقرض الفريقان جميعاً فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله أعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال ان انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولا نسل لهما فتعين انها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

﴿مسألة فى ذى الحجة أيضاً﴾

وقفت فاطمة بنت خولان بن عشائر الصحر اوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عشائر الصحر اوى المزى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على القرية من توفى من أولاد الموقوف عليه ونسله عن نسل عاد ما كان جارياً عليه على من معه فى درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب فالأقرب فاذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وفقاً على مصالح المسجد الاقصى ببيت المقدس وإن خرب والعباد بالله تعالى كان وفقاً على الفقراء والمساكين من امة محمد ﷺ ، وأنظر لها ثم للارشاد من نسل الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستائة واتصل ذلك الى ابن مسلم . والموقوف حصتان احدهما نصف بستان حراجى يعرف ببني الملاح ، والثانية ثمن بستان يعرف بدف المعصرة وشهد الشهود ان عبد الخلق توفى واعقب ابنتيه فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقب أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن اسرائيل المزى ودنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق احد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك اخويه شقيقه يحيى واخته لأمه دنيا المذكورين وخالتهما مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعمائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال ان المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعمائة ولم اجد هناك محضراً هكذا فلعل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى اسجاله على ما وقع فى التاريخ من الاختلاف فاما ان يكون ثم بيعة له وأما ان يكون حمله على ما قلناه من الغلط من خمس إلى ثمان فى اشهاد تقى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ اسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذى القعدة سنة ست عشرة وسبع مائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى
 متكلم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة على الجبال عمر بن الدين عبد
 الملك ان الحصة المبنى بذكرها وتعرف بدف المعصرة انتقلت إلى موكلية الثلاثة
 النصف للاخوين والنصف لمؤنسة وان هذه الحصة بيد الجبال عمر من سنتين
 إلى الاربعة حق وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجبال عمر ان
 النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد بالبيع
 واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب
 يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمن ابن مسلم النظر فبين له ان
 الحصة المدعى بها من جملة النصف الذى بيد الجبال عمر وأن يد
 الجبال يد عادية على الحصة وهى الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع
 نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من
 سبعة وعشرين فلم يراى مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم
 ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمهله فانقضت المدة فلم يأت بدافع
 فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجبال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثنى عشر
 سهما التى بيده وهى الثمن لمؤنسة النصف وللأخوين النصف وخالتهما، وأشهد
 عليه في يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجلال الدين
 سنة خمس وعشرين ونفذه واتصل اسجال جلال الدين بعز الدين وسجل سنة ثمان
 وعشرين ونفذه، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد
 الصحرأوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقفه على الحكم المعين في كتاب
 الوقف في رجب سنة تسع عشرة وحكم سبعمائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل
 في شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا مجموع ما في
 كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاسمة ثانية على قاضى القضاة عماد
 الدين في سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إشهاد قاضى القضاة تقي الدين سليمان
 ونفذه ومضمون إسجال تقي الدين أنه أذن في قسمة البستان المعروف ببني الملاح
 من مستحقه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤
 منها أحد عشر ليحيى بن يحيى طلق وسهم لدنيا ملك طلق وستة أسهم وقف
 على يحيى ودنيا بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والباقي وهو ستة أسهم وقف على
 مؤنسة ثم يجرى ما هو وقف على كل واحد من الأخوين وخالتهما من بعده
 على نسله حسبما نص في كتاب الوقف وثبت عند تقي الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتها مؤنسة قسمة شرعية بقاسم من جهة مولانا قاضى
القضاة تقي الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدى بالمدى المتعارف
وهو ألف ذراع وستمائة ذراع بالهاشمى مكسرة صدره اربعون ذراعاً فأصاب
مؤنسة بحصتها وهى الربع الجانب الشامى الغربى ومساحته ثلاثة امدهاء وثلاث
وربع ونمن مدى بما فيه من نقل العديد واصاب الاخوين بقية البستان بالخرنق
ومساحته ثمانية امدهاء وثلاث مدى ونمن مدى وتسلم زوج مؤنسة لها الربع وفقاً
عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وفقاً لطلاقها لوقف من ذلك الثلث
بين الاخوين والثلثان طلق منه الاخوين على اثني عشر سهماً سهم لدنيا وإحدى
عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الامر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقي الدين
سليمان إسماعيل قاضى القضاة شمس الدين عبيد الرحمن متصلاً إلى الواقعة لم يزل
مالكة حائزها ونقل نسخة المقاسمة هذه بالأذن بابن المجد ثم بقاضى القضاة علاء
الدين وسجل وفى ذى الحجة سنة ثلاث واربعين حضر إلى مجلس الحكم
هؤلاء يتنازعون ويبدعهم استفتاء ان احدهما الانتقال الى الاقرب والثانى فى
القسمة لا غرض لنا فى ذكرهما ، ونظرنا فى ذلك كله فوجدنا مؤنسة تستحق ستة
أسهم وفقاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف وسهما ونصفاً من المعصرة
وهو نصف الموقوف وهى باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبداً بفصل
أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها ماتت واعقبت اولادها الثلاثة ذكراً وانثى لكل
ذكر خمسة نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكركين فيجتمع ليحيى أربعة
أخماس نصيب أمه وهو الخسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم
وأربعة أخماس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من
بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا
كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة أسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالتعريض
وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضى سبب الثبوت
عنده ، والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده فى استحقاق
ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذاك وترك كتاب الوقف
فأرى الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت فى الاواخر من ذى
الحجة سنة ثلاث وأربعين وسبع مائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع الى الحق
أولى من التماضى فى الباطل والله أعلم . كتب فى تاريخه .

﴿مسألة وقف ابن عنتر أحمد بن علي عنتر السلمي﴾

مات وخلف ولده محمد ثم مات محمد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعثمان وعمر وسعيد ومات نجم الدين وخلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخصباء سئل والدي رضي الله عنه عن رجل وقف على نفسه وفقاً في حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والانات بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على أنثى ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولد أو ولد ولد انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والانات إلا البطن الأول من أولاد البنات خاصة فإنه يصرف إليهم ثم لا يصرف لولد ولد البنات بعد ذلك شيء من أهل كل صفة ولا يصرف إلا لأقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على ما فصل في البطن الأول ثم توفي الواقف وخلف أولاداً ذكوراً وإناثاً وتوفيت إحدى بناته وخلفت ولدين ذكراً ورزقتها من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفي أحد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصه والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ والدي رضي الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصه والدته لأخيه عملاً بالاتقال من والدته إلى جهة أولادها والباقي لأحد وانما كان أخوه يزاحم فيه وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وفقاً على أولاده ونسله إلى انقراضهم وجعل لهم قدراً معلوماً ومصاريف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الربع عن المراتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصارف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أتاب الموقوف عليهم فحصل النقص لأولاده بسبب دخول الأقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له أن يكل لأولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للأقارب ؟ .

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لأن هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الأقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض أن الأولاد من أقارب الموقوف عليهم لا يصرف إليهم أيضاً لأنهم استحقوا نصفه فلا يستحقون نصفه الآن كمسألة الدينار المذكورة في الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصراً فلم يقم به المحتفى فكتبت إلى جانبه الناظر إيداه الله تعالى يعتمد في هذا الوقف أن يضبط حصة المتحصل من ريعه ويقسمه على مقادير المصاريف التي عينها الواقف من أولاده وغيرهم فإن وفي فذاك وإن نقص حاصصهم وأدخل

النقص على الاولاد وغيرهم على ما تقتضيه المحاصصة وبأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكما له سواء كان كاملاً أو كان الربع واقباً ثم ناقصاً ان اقتضى الحال المحاصصة فيصرفه لفقراء اقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف الاولاد الواقف شيئاً ومتى فعل أنهم وضمن ويتخير في صرفه بين الاقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وان رأى تميمهم فله ذلك وان رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض الاولاد الواقف من اقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الاقارب بل يكتفى لهم بنصيبهم من اصل الوقف انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودى المتطبيب على نفسه ثم اولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأمههم بينهم أرباباً من مات من بنيه كان نصيبه لاولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشرط الواقف المسمى في وقفه هذا أنه من انتقل من اولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق في وقفه شيئاً وينتقل نصيبه الى اولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فان لم يكن له نسل فعلى من في درجته في ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم شمس الدين محمد بن محمد بن أبى العز الحنفى ونص أسجاله أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه في باطنه وأنه لم يزل مالكا حائزاً ثبوتاً شرعياً ، ثم سأله الخصم المدعى الحكم به والقضاء بموجبه والاجازة بمقتضاه والاجازة والامضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وألزم بمقتضاه وأجازاه وأمضاه مستوفياً شرائطه مع علمه باختلاف العلماء في وقف الانسان على نفسه وبجوازه في الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استفتى في الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر واذا رفع الى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة الى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء في ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا نفوذه بل هو مقصور على ما أفصح به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وقفاً على نفسه وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ما ذكر ، هذا مع ان في اعتبار اقرار الواقف بالشرط الملحق بعد انقضاء ما ذكره غير مشروط نظراً ظاهراً وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدي رضى الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لا يكونه على نفسه لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لا يكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتضى . وقوله لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه وحكم به ومن جملة هذا الشرط المذكور فهو داخل في المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصوراً على أصل الوقف ولا على كون الصحة لا يكونه وفقاً على نفسه على ما قاله هذا المفتي ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من اسلم يكون تقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقا فليس بصحيح بل هو مذكور في أصل كتاب الوقف . إنتهى الكلام على كلام هذا المفتي . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففي هذا المحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما في موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط في نفسه من غير تقدم حكم فالذي أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لان في تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا في الشريعة أن الاسلام في الشخص المعين يكون موجبا لاستحقاق شيء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كبريات المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله) فدل ذلك على ان الحلف عدم ابتاء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضى الاستحقاق نسبة الهجرة في سبيل الله فيكون جملة وصفا مانعا حراما فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على غنى معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحا والشرط باطلا . إذا عرف ذلك فهذا القاضي قد حكم بهذا الشرط فيمنظر في مذهبه فان كان يقتضى صحة هذا الشرط لم يجوز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وان كان مذهبه يقتضى بطلانه أو لم يوجد فيه نقل ونحن قد بينا بطلانه فينقض ويحكم ببطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من اسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلي أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ما قاله هذا المفتي أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا في أصل الشرط ولعل شمس الدين بن العز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يكن في ذهنه إلا ما قاله المفتي من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغي ان تعلم فائدة هنا تنفعك وقليل من القضاة



من يتفطن لها : ان قول القاضى مثلاً ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ما حكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير فى قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى الثبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع ، ان أعدته إلى الثبوت لم يكن حكماً إلا بقيام البينة عنده وفائدة تنفيذه فى البلد فقط ولا يمنع ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته إلى الاقرار احتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى القسمين لا يكون حكماً بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك لثبوت كونه فى يده وأنه يؤخذ به فحينئذ يكون حكماً عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف فى حق نفسه ومن يلقى عنه ولا يلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف فى نفس الأمر ويمتنع فى هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضى الحكم بالصحة على المقر ، وان أعدته على الجميع كان حكماً بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذي قبله يكون الشرط داخلاً فى المحكوم به والله أعلم .

كتب يوم الثلاثاء خامس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

﴿ مسألة من حلب فى صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

صورتها ان محضراً شرعياً ثبت على الحكماء مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن على القرىضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعدهم إلى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين إلى ان آل وانحصر ذلك بالطريق المقدم ذكرها إلى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ما ثبت فى المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف فى يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب إلى أولاده أم إلى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لا يدرى الحكم بذلك لأولاد يعقوب وماتضمنه المحضر من انحصار ذلك إلى فلان وعمته لا يصلح ان يكون مستنداً لذلك لانه ليس بشهادة على الوقف ولا بوقف فيستفيض ، وأما الحكم به لخالد فيتوقف على ان يكون ثبت بغير الاستفاضة ممن سمع كلام الواقف إنشاءً أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضى أن لا ينتقل إلى أحد من البطن الثانى حتى ينقرض



جميع الاول ، والذي يظهر أن المحضر المذكور لم يلحق شهوده الواقف ويعول كلامه ان مستندهم الاستفاضة وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن المحضر المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو بمنزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على المحضر المذكور بل ولا يجوز ، وكما لا يعتمد على الرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه على الشافعي والذي عندي في ذلك أنه يقسم بين الأولاد والآخر الغائب بحكم المحضر المذكور في تفاصيله واعتماداً على ان ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه في أيديهم وقف عليهم باقرارهم وبمقتضى المحضر من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ما ذكرناه ويراعى فيه قدر حاجتهم ويممّون بذلك حتى لا يختص منهم أحد ولكن من كان احوج يرجح جانبه والله أعلم . كتبه على الشافعي انتهى .

﴿ فتاوى حضرت من حمة ﴾

من العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :
 ﴿ الأولى ﴾ في وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبي الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أماكن على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقها عليهما ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدرسة شافعية له ، وفي السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه الدار مدرسة صار النظر الى من عينه الواقف في كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبي عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبي نصر وولد ولدهم فان لم يكن في أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط ان يكون كل منهما أهلاً للنظر فان لم يوجد في بنى الاخوين ولا في بنى نبيهم الا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط ان يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد في بنى الاخوين أو بنى نبيهما وان سفلوا ولا في العصبة الا واحد شاركه من عساه يكون إماماً بالجامع النوري بحماة فان لم يكن في بنى الاخوين أو من بنيهما أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقي العصبات متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر في هذه الصدقة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد في عصبة أحد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحمارة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي عبد الله ومن عصبة الواقف في درجة عمر فهل يكون المشارك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه في ذرية جده .

﴿ فأجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي عبد الله اذا كانا أهلين متصفين بصفة الاهلية لمباشرة الوقف شرعاً لا يشاركهما في هذه الحالة المساوى لعمر من العصبة بل يتقدم الذى في ذرية الاخ عليه لان الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنيتهم وان سفلوا واشترطوا الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لاقى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على ان يولوه مشارفاً على أوقاف اناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناول على ذلك جامكية فهل تجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية واذا لم يحل له هل يجوز له تحاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟ .

﴿ فكتبت ﴾ لا تجوز ولاية المذكور ولا يحل له تناول الجامكية فى ذلك ويجب على الحاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الوقف من جامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا القدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم . قال سيدنا ومولانا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخ الامام رحمه الله مانصه : انفتاوى والمحاكمات والموالدات فى سنة تسع وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وفقاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهما والباقى للفقراء فعمر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شىء اولا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقى للفقراء او يضيع على القراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شىء .

﴿ الجواب ﴾ ان وجد فى لفظ الواقف ما يقتضى أن أجرة كل شهر يصرف منها ثلاثون للقراء والباقى للفقراء فكل شهر لم يحصل فيه شىء يفوت على الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أفضاع كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقسوم أجرة الشهر أو الشهر أو نحو ذلك . وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقسوم مال الوقف كله وجعل لكل

شهر بمحلا لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم ما فاتهم ولا يصرف للفقراء شيء إلا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجر اشكالا فان الموقوف قد يحصل منه شيء في مدة يحصل منه ما يوفى الماضى وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفى الباقي بالثلثين . والذى أراه أنى الواقف اذا اعتبر المشاهدة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقفه ان كان الموقوف مسكوناً يأتي مغله في كل شهر فيصرف للقراء في الشهر ثلاثون وباقيه للفقراء وهكذا اذا كان الموقوف لا يختلف حاله في العادة فاذا اتفق تعطل شهر على ندور اما لخلو واما لعارة فأت على الجميع ، وان كان مغله يأتي مسانحة كالاراضى المزدريات فاذا جاء مغل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهراً كل شهر ثلاثون وما فضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التى تكرر أى تكرر في أيام الموسم بقدر ماتكرر في بقية السنة لا يفوت على القراء في بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملاً والباقي للفقراء وهكذا الدور التى على البحر في مصر والبياتين التى في دمشق ونحوها فانها في بعض السنة تكرر وفي بعضها لا تكرر أو تكرر بأجرة بخس فاذا اعتبرنا بقى السنة كان ذلك عدلاً وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا في سنين وتمحل مدة ولا ينضبط أمرها فهذه أمرها مشكل فان الذى يأتي مسانحة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فيما قبلها حتى اذا أملت سنة على ندور فأت على الجميع كما قلنا في الشهر لأنه الذى يقتضيه العرف والعادة وأما التى لا ضابط لها فكيف يصنع فيها؟ والذى أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل يصرف منه ما لهم منكسر الى ذلك الوقت وما بقى يصرف للفقراء ثم يبقون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقي ما يصرفه للقراء في المدة المستقبلة التى يغلب على الظن أنه لا يأتي فيها مغل فله ذلك ويكون غدراً في عدم الصرف للفقراء في هذا الوقت ويتوفر به عليهم ما يصرف عليهم من الغلة المستقبلة . هذا الذى ظهر في ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لابن الحداد اذا أوصى لرجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلاً واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والاصح ان المعتبر قدر التفاوت بين القيمتين فان خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس للورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ما تحصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا أرادوا بيع بعضها على أن تكون الغلة للمشتري فأما بيع مجرد

الرقبة فكسب الوارث الموصى بمنفعته . وذكروا فرعاً آخر اذا وصى لانسان بدينار كل سنة صح في السنة الأولى وفيما بعدها قولان حكاهما الامام والرافعي وقال ان أظهرهما البطلان والظاهر عندى الصحة فان صححناها فللورثة التصرف في ثلثي التركة لامحالة ، وفي تصرفهم في الثلث وجهان أحدهما نفوذه بعد اخراج الدينار الواحد ، والثاني يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فعاش الموصى اليه الى ان استوعب الدنانير الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لابعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . واذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكلمها انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا آخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولا يتوقف فاذا انقضت سنة اخرى استرد منهم مقدار ما يقتضيه التفسير قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تنقيد واقنا وراثته مقامه فهو مشكل لا يهتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لا ينقرضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا انقرضوا يرثهم المسلمون وهم باقون الى يوم القيامة ولا يعلم عدد سنى ذلك الا الله والجهل بحملته يطرُق الجهل بالنص على الوصايا التي معه وهو جهل لا غاية له لأنه مامن عدد مقدر لا يمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعيض منه الوصايا فقد حصل اشكال لا يهتدى إلى بيانه بخلاف ما إذا لم يقر وراثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهي إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى لزيد بدينار ولعمرو بدينار ولتسكن كل سنة بدينار فيدفع في الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو جملة الثلث وفي السنة يسترد لبسكن نصف دينار منها وفي السنة الثالثة خمس ونصف دينار وقد استقر له ما قبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهي التي تخصه بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولها اثنان فيقسم الثلث على هذه النسبة له ثلاثة أخماس ولها خمسة . فهذا ما أراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد لتقديم القراء والتكبير لهم على الفقراء لما قاله ابن الحداد في الفرع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الغلة أو الكسب عشرة ولا شك

ان الورثة ليس لهم ان يأخذوا التهمة بل يبقى لياخذ الموصى له الدينار ومنها في المستقبل إذا لم يحصل فيه شيء وان كان الاصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال ان الورثة يأخذون التهمة وإذا لم يحصل في الشهر الآخر شيء يرجع عليهم بدينار كما قلنا في الوصايا التي حكينا كلام صاحب التقرير فيها قريباً . والغرض انهم لا يستأثرون بالتهمة بحيث يبطل حق الموصى له منها فلذلك هنا اذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للفقراء لا ينقطع حق القراء عنه بالكلية بل اذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلة وان فضل شيء كان للفقراء وإلا قلنا لهم انتم أخذتم في الماضي فادعكم من الاخذ الآن . والله تعالى أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وان سفل كان نصيبه لمن في درجته يقدم الاقرب اليه فالاقرب ومات وخلف أولادا ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً في درجته من غير فخذه بل من نسل عمه مثلاً واحداً أقرب اليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس في درجته بل انزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذي مات عن غير ولد الذي في درجته من غير فخذه أو الذي أسفل منه من فخذه .

﴿فتقول في الجواب﴾ لو اقتصر في قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن رتبة في ان نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن في درجته وان لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى ان جميع نصيبه لا يخرج منه شيء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الاقرب اليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك ايضاً لكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على اطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجد في قوله يقدم الاقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار اطلاقه مع اطلاق ان نصيب كل من مات عن نسل يقتضي ان الذي في الدرجة هذا لا يأخذ نصيبه واطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من الفخذ ليجمع بينها وبين اطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح رأينا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب في النسل واعتبار الاقربة فيقتضى هذا حرمان ذي الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد في درجة المتوفى من فخذه واحداً وانما وجدنا من فخذه أنزل منه وقد سكت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات عن ولد فصبيه لولده ثم لولد ولده وان سفل وهو أحد السكاملين وقد تعارض قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذي في الدرجة من البطن الثالث فيقدم على النسل الذي بعده فاذا تعارض هذان الامران وتعارض معنى الاقربية مع معنى الدرجة تقف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشككت المسألة علينا فرجعنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الاقرب الى الميت اقرب الى مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف مالم يقصد الاقرب الى الواقف وههنا لم يقصد الاقرب الى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الاقرب الى المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لذى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو المستحق فحكم القاضى بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بما ذكرناه . وأنا متوقف في صحة هذا الحكم فان الشهادة على ما أراه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة الشهود بالاستحقاق في قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تقبل شهادتهم بالاسباب فشهادتهم بأنه في الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضى بموجب ما شهدوا به عندي فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب فيها وعندى في نقضه أيضاً نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظر في ذلك وخالف ما قلناه وحكم بخلاف ما قلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه صحيح يمنع نقضه فهذا الذى عندى في هذه المسألة أرى في هذه الواقعة لأجل الحكم ان يصطلحوا الا ان ينقرض المحكوم له ويرجعوا الى ما قلته وليتنبه لمثل ذلك في غيره من الاوقاف فان هذا اللنظ كثيراً ما يقع في كتب الاوقاف ولا ينتبه الناس له بل يكتفون بما حصل في أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه لولده ولا ينظرون الى قوله ثم الى ولد ولده ونسله ، وأنا أيضاً انظر في ذلك الا في هذه الايام وهذه الامور بحسب ما يقذفه الله في القلب والله أعلم انتهى .

مسألة ٢ وقف شرط فيه النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه ونسليم يقدم الارشد والاقرب فالاقرب والمنسب اليه بالذكر على أولاد البنات وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أنى كان من شرطها أن تكون ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بيعة لكل من المذكورين بالارشدية ووجد أنى أعلى من الجميع قامت بيعة لها انها من نسل الموقوف عليه فلمن يكون النظر ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قد يتوهم متوهم ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ما تقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والاقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكور على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعي بأن الاستثناء وما جرى مجراه يعود إلى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجري مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد في هذا الوقف في المنتسبين بالذكور رشيد وأرشد لا يتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوهم مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم في هذا الوقف وما أشبهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف مما ذكر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويقدم المنتسب بالذكور على أولاد البنات سواء كان ارشد أم لم يكن . هذا هو السابق إلى الفهم في هذا الكلام واشباهه ولا يئنه لانه من المسألة التي يقول فيها الشافعي بالعود الى الجميع لا ببينة ، والقريضة التي ذكرناها من تقدمه كل شيء على ضده صارفة عنه فوجب المصير الى ما سبق الذهن اليه . (الامر الثاني) من الامور الثلاثة القريضة التي ذكرناها فهي مع سبق الذهن شيان . (الامر الثالث) أنه لو قيل بهذا التوهم لزم التخصيص أو التقييد في الجملتين الأوليين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه الاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول في تعارض البينتين للانثى ذات الزوج العليا والذكر السافل في الارشد يحتمل ان يقال بالتساقط للتعارض وينظر الحاكم ويحتمل ان يقال ينظران جميعاً الامرين : (أحدهما) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بعضهم فلما لم يوجد مقتضى للتقديم لم يوجد النظر عملاً بالشرط السالم عن المعارض . (والثاني) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبار مجموع الصفتين في شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس اقرب وأقرب ليس ارشد لكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربيه ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لو وصى لابنين ليس لاحدهما أن ينفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولا قامت له بينة معارضة وأما عند تعارض البينتين فقد يرجح إحداها بالاقرب فعلى قياس تقديم بينة الداخل تقدم هنا بينة الاقرب وعلى قياس تقديم بينة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابعد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتي ما قدمناه اذا لم يكن مع الاقربيه أو يقال انها تساقط ويقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتساقط ويحتمل

ان يقال بالقرعة أو الاستواء وإذا قلنا بأنهما يستويان في النظر ولا ينفرد أحدهما فأراد الحاكم ان يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك لثلاث تضييع مصلحة الوقف باختلافهما ولا شك في ذلك عند تنازعهما وهل له ان يقيمه الآن لتوقع التشاحن في المستقبل؟ يحتمل ان يقال لا لانهم لم يذكروا في الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك اذا لاضرر فيه إلا ان يحتاج الى أجرة فلا يسوغ الا عند الحاجة والكلام في الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيراً بحيث يكون التوقع نادراً فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عدم الأجرة وإن كان كثيراً بحيث يشلب على الظن الاحتياج اليه كثيراً فله نصيبه لثلاث تشق مراجعة القاضى في كل وقت. وتلخص من هذا أن في الانثى المذكورة التي هي ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظراً وان في انفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد يشاركها الذكر الأسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا في الوقف الذي منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كالمدرسة وإلا فلم يشترط الواقف في نظر الانثى فيه أن تكون ذات زوج بالصفة وإذا أثبتت غيرها من النسوة المساوين لها في الارشدية كان لمن النظر في غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين في الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحكم الذكر الأسفل عنهن معهن على ما شرحناه في حكمه معها فقد يؤدي الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التي هي أعلى من الجميع فان ثبت نبوتاً بيناً أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحققت النظر في غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلاً للتقدمة على المجاهدين إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ ورد استفتاء آخر في هذا الوقف نصه : شرط النظر للارشدة فالارشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبداً ما تناسلوا يقدم الارشد فالارشد والأقرب فالأقرب والمنتسب اليه بالذكر على من يسكن من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿ فأقول ﴾ هذا يقتضى أن الارشد من الاولاد يستحق والارشد من أولاد الاولاد يستحق والارشد من نسلهم يستحق فإذا اجتمع أربعة في الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الأربعة كلهم واشتركوا في النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الارشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تفاضلوا قدم أرشدهم ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالأقرب يقتضى النظر في الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .
 ﴿ مسألة ﴾ لو قال في هذا الوقف يكون النظر للأرشد فالأرشد من نسله
 لم يقتض تعدد الباطر عند تعدد الطبقات بل يكون النظر للأرشد من مجموعهم
 مسألة ولو قال ذلك وا . (كذا)

﴿ مسألة ﴾ وقف في مرض موته على نفسه ملكاً أكثر من ثلث ماله هل للحاكم
 أن يحكم به لأن الاصل بقاء الحياة أولاً لأن الحكم يصير متعرضاً للنقض ، وهذا
 إذا قلنا وقف الانسان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا ببطلانه فلا شك أنه لا يحكم
 به وإنما النظر في الحالة الاولى فلننظر فيها وقوى لأن ابن الحداد وطائفة من
 الاصحاب قالوا إذا أعتق في مرض موته أمة هي ثلث ماله فطالت علمته ولم يبرأ
 ولم يمت ولها ولى نسب فزوجها وليها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل
 وذهب ابن شريح وأبو نور وطائفة الى أن النكاح صحيح ، ونسبه الرافعى الى
 الاكثرين واستدل القاضى حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل في مرض موته
 جارية هي خارجة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب
 لا ينبىح له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتمال والفرج
 لا يباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعى لو أن وثياً أسلم بعد الإصابة وأصرت
 على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لا يمكن منه ولا ينعقد
 نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعاً اجماعنا على أنها
 لو قذفت محصناً لا تحدد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لا حد عليه
 بقذفها ولو مات قريبها لانورثها منه في هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضى
 حسين في شرح الفروع ، والموافق لابن شريح يحتاج الى الجواب عنها ان سلمها
 ولا يمكن منعها ولا منع الاحتمال ولم يقل أحد إنها تكون حرة ثم تصير بالموت وعدم
 الخروج من الثلث رقيقة هي أو بعضها هذا ما قاله أحد فلا شك ان الاحتمال موجود
 وهو مقرون الشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لا شك في امتناع الحكم بصحة وقف
 الجميع أو شئ منه وعلى قول ابن شريح يحتمل ان يقال بذلك ايضاً لأن حكم الحاكم
 ينبغي ان يمان عن التعرض للنقض ويشهد له ما قاله القاضى حسين من المسائل . ثم ان
 مسألة ابن الحداد فرضوها كما ترى فيما اذا طالت العلة ولم يمت ولم يبرأ فاذا لم تطل
 العلة وقصد تزويجها على الفور يحتمل ان يكون الحكم كذلك ويحتمل ان يقطع
 بالمنع ومسألة الوقف التى فرضناها انما هي في ذلك فنفع الحكم فيها أقوى . والرافعى
 احتج لابن شريح فانا في الظاهر نحكم بحريتها ويجوز تزويجها وان كان يحتمل

ان يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كمنكاح اخت المشرقة فانه الظاهر هناك بقاء النكاح على ان ابا زيد جعل نكاح اخت المشرقة على قولين قال الرافعي ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحمل وقال في نكاح المرتابة في باب العدد ان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطلان النكاح اسكن لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بان بطلانه وان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وقبل أن تزوج وتزوجت فالمذهب القطع بأن النكاح لا يبطل في الحال لانا حكمنا بانقضاء العدة فلا يبطله بالشك وقد يحكم ببطلانه . انتهى كلام الرافعي ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا في مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى نعين فلم نجد في كلامه تصرحا بجواز حكم الحاكم والحكم الذي تضمنه كلامه انما هو حكم الفقيه بالفتوى اعنى قوله في صدر كلامه في الحكم بحريتها . ثم ان الخلاف بين ابن شريح وابن الحداد انما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله أم إذا كانت زائدة عن الثلث فلا ندرى ما يقول ابن شريح فديوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا اجراء الخلاف بينهما في مسألتنا هذه إذ ليست قياس مسائلتها وإذا كانت كذلك فهي بامتناع حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضي حسين وأما الامام فانه فرضها فيما اذا كان لامال له سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد اذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . وكتبه محمد بن أحمد الفصيح المقرئ الشافعي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . وكان الفراغ من نسخه في يوم الخميس تاسع عشر شهر ربيع الاول سنة ثمان وستين وسبعمائة .

﴿ انتهى المجلد الاول ويتلوه في المجلد الثاني مسألة حلبية ﴾

نسخة ما في أول الكتاب من التملكات :

من كتب أبي بكر بن قاضي شهبة . من كتب ناصر الدين السكري سنة ٨١٩ .
انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقي الدين بن قاضي شهبة إلى ملك كاتبه محمد بن حجي لعاف الله به سنة ٨٣٢ أحسن الله عقابها . ثم ملكه محمد بن البارزي . من كتب يحيى بن حجي الشافعي سنة ٨٥٦ .
هذا محمد المشار اليه أعلاه والدسيدي يحيى بن حجي ، ومحمد بن البارزي المشار اليه أعلاه جد سيدي يحيى بن حجي المشار اليه لوالده .

﴿ فهرس ﴾

الجزء الأول من فتاوى السبكي

وبليه فهرس الجزء الثاني ^(١)

الصفحة

- ١١ أسماء المؤلفات الخاصة التي أدرجت في الفتاوى .
- ١٢ كلمة عن النسخ التي طبع الكتاب عنها .
- ١٣ ترجمة المؤلف وأسماء بعض مؤلفاته
- ١٦ مقدمة الكتاب وهي من كلام ولد المؤلف .
- ١٧ سورة فاتحة الكتاب والكلام على آياتها .
- ٢٦ آية (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) .
- » (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) .
- ٢٨ تفسير آية : (ولهم فيها أزواج مطهرة) .
- ٢٩ (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم)
- ٣٠ (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) .
- ٣١ الكلام على آية (والفتنة أشد من القتل) .
- ٣٣ (فولوا وجوهكم شطره)
- » الكلام على تعريف « الحق » وتنكيره في قوله تعالى : يقتلون النبيين بغير الحق ، النبيين بغير حق ، الانبياء بغير حق .
- » (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) .
- ٣٤ (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) .
- ٣٥ مسألة : طلقته ان دخلت الدار ، وان دخلت الدار طلقته .

(١) وضعت الفهرسين الثاني تلو الاول تسهيلا على المراجع .

- ٤٦ (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)
- ٤٧ الكلام على قوله تعالى (تؤتى الملك من تشاء)
- » الكلام على قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) .
- ٤٨ التعظيم والمنة في التؤمنن به ولتنصرنه .
- ٥١ (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا)
- ٥٢ إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً
- ٦٠ إذا حضر بين يدي القاضي خصمان ، وكان الذي ظهر الحق عليه كبيراً يخشى القاضي منه .
- ٦١ (وجعلوا لله ، ما ذرأ من الحرث والانعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا)
- ٦٢ (يستلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله) .
- ٦٣ مسألة « انا مؤمن ان شاء الله » والكلام على آية أولئك هم المؤمنون حقا .
- ٦٩ نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت أم مسلم أنت .
- ٧٣ الكلام على آية (وقالت اليهود عزيز ابن الله) .
- ٧٤ الكلام على قوله تعالى (حتى إذا أدركه الفرق قال آمنت) .
- » تفسير قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) .
- » تفسير قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا)
- ٧٥ (استطعما أهلها) والكلام عليها نظماً .
- ٧٨ (واذا كر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد) .
- » (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً انك كنت بنا بصيراً) .
- ٧٩ الكلام على قوله تعالى (والسلام على من اتبع الهدى) .
- ٨٠ (والتي احصنت فرجها فنفضنا فيه من روحنا) .
- » (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) .
- ٨١ الكلام على قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) .

- ٨٢ تفسير آية (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) .
- » الكلام على تفسير قوله تعالى (أو نسائهن) .
- ٨٣ ولقد آتينا داود وسليمان علما وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
- ٩٠ (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) .
- ٩٥ (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم في الصالحين) .
- ٩٦ إنا احللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك
- ٩٧ بذل الهمة في أفراد العم وجمع العمه .
- ١٠١ (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات) .
- ١٠٢ الكلام على قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) .
- ١٠٥ الحلم والانه في إعراب قوله تعالى غير ناظرين إناه .
- ١١٢ تفسير قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) .
- » الكلام على قوله تعالى (فبشرناه بقلام حلیم) .
- ١١٣ قوله تعالى في سيدنا داود (ففقرنا له ذلك) .
- ١١٤ (قال رب اغفر لي) . . الى قوله . . (وحسن مآب) .
- ١٢٢ الكلام على قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) .
- ١٢٣ الكلام على قوله تعالى (يعلم خائنة الأعين) .
- ١٢٤ الكلام على قوله تعالى (والله يقضى بالحق) .
- ١٢٥ تفسير قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) .
- » الكلام على الآية (ان ذلك لمن عزم الأمور) .
- ١٢٦ (سيهدين) (فهو يهدين) (فانه سيهدين) .
- ١٢٧ (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) .
- » (ولا يتمنونه ابداً) (ولن يتمنوه) .

- ١٢٩ الفهم السديد من إنزال الحديد .
- ١٣٠ وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم .
- » لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم .
- ١٣١ (مال الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)
- ١٣٥ ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، نظم في
- قناعة الامام السبكي صاحب الفتاوى
- ١٣٦ كتاب الطهارة وما فيه من الفتاوى والفوائد
- ١٤٧ كتاب الصلاة وما فيه من الفتاوى والفوائد .
- ١٥٩ باب استقبال القبلة وما فيه من المسائل .
- ١٦٥ باب صلاة التطوع وما فيه من المسائل .
- » إشراف المصاييح في صلاة التراويح .
- ١٧٩ باب صلاة الجمعة وما فيه من المسائل .
- ١٨١ الاعتصام بالواحد الأحد من إقامة جمعيتين في بلد .
- ١٩٧ كتاب الزكاة وما فيه من المسائل والفصول .
- ٢١٣ مختصر فصل المقال في هدايا العمال .
- ٢١٧ كتاب الصيام وما فيه من المسائل والفوائد نثراً ونظماً .
- ٢٣٠ حفظ الصيام من فوت التمام .
- ٢٤١ باب الاعتكاف .
- » قدر الامكان المختطف في دلالة « كان إذا اعتكف » .
- ٢٦٥ كتاب الحج وما فيه من المسائل .
- ٢٧٤ تنزل السكينة على قناديل المدينة .
- ٢٩٣ نظم في الكلام على تفسير (ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) .
- ٣٠٠ كتاب الضحايا .

- ٣٠١ باب الأطعمة .
- د كتاب البيع وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ كتاب الرهن وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ نشر الجمان في عقود الرهن والضمان .
- ٣٣٠ منبه الباحث في دين الوارث .
- ٣٣٤ باب الحجر وما فيه من المسائل .
- ٣٤٧ باب التفليس وما فيه من المسائل .
- ٣٤٩ باب الحوالة وما فيه من المسائل .
- ٣٥٠ باب الصلح وما فيه من المسائل .
- ٣٥٨ باب الضمان وما فيه المسائل .
- ٣٧٧ باب الشركة وفيه مسألة
- د باب الوكالة وفيه مسألة
- ٣٧٨ كتاب الاقرار وما فيه من المسائل
- ٣٩٦ كتاب الفصب وما فيه من المسائل
- ٣٩٧ كتاب القراض وما فيه من المسائل
- ٣٩٩ كتاب المساقاة وما فيه من المسائل
- د الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة
- ٤٣٩ كتاب الاجارة وما فيه من المسائل
- ٤٥٩ كتاب احياء الموات وتملك المباحات
- ٤٦٣ مؤلف في مياه دمشق
- ٤٧١ كتاب الوقف وما فيه من الفتاوى والمسائل

875



فتاوى
السبكي

١

دار المعرفة